



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**“ENTRE A PERSISTÊNCIA E A RECRIAÇÃO”: MULHERES DE AXÉ E SUAS
PRÁTICAS EDUCADORAS NA REGIÃO DA GRANDE ARACAJU/SE**

ROSEANE SANTOS MESQUITA

**“ENTRE A PERSISTÊNCIA E A RECRIAÇÃO”: MULHERES DE AXÉ E SUAS
PRÁTICAS EDUCADORAS NA REGIÃO DA GRANDE ARACAJU/SE.**

Texto de defesa de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UFS) como Pré-Requisito para a obtenção do título de Doutorado em Educação.

Orientadora: Prof. Dr^a. Marizete Lucini

SÃO CRISTÓVÃO

2025

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Mesquista, Roseane Santos

M582e Entre a persistência e a recriação : mulheres de axé e suas
práticas educadoras na região da Grande Aracaju/SE /
Roseane Santos Mesquita ; orientadora Marizete Lucini. –
São Cristóvão, SE, 2025.

162 f. : il.

Tese (doutorado em Educação) – Universidade Federal
de Sergipe, 2025.

Folha de Aprovação

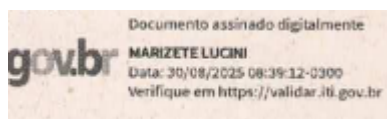
ROSEANE SANTOS MESQUITA

“ENTRE A PERSISTÊNCIA E A RECRIAÇÃO”: MULHERES DE AXÉ E SUAS PRÁTICAS EDUCADORAS NA REGIÃO DA GRANDE ARACAJU/SE.

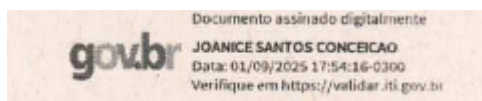
Texto de defesa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe como requisito avaliativo do título parcial de Doutorado.

SÃO CRISTOVÃO, 22 de agosto de 2025.

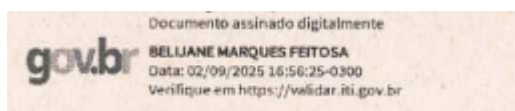
BANCA EXAMINADORA



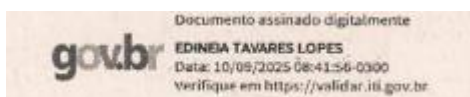
Prof. Dr. Marizete Lucini – Universidade Federal de Sergipe
(Orientadora)



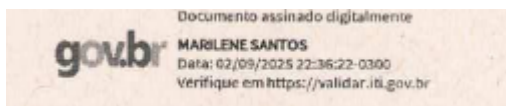
Prof. Dr.^a Joalice Santos Conceição
(Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira)



Prof. Dr.^a Belijane Marques Feitosa
(Universidade Federal de Campina Grande)



Prof. Dr.^a Edinéia Tavares Lopes
(Universidade Federal de Sergipe)



Prof. Dr^a. – Marilene Santos
(Universidade Federal de Sergipe)



**ATA DA REUNIÃO DA COMISSÃO JULGADORA DA TESE DE DOUTORADO
APRESENTADA POR ROSEANE SANTOS MESQUITA PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO
DE DOUTORA EM EDUCAÇÃO**

Aos vinte e seis dias do mês de agosto do ano dois mil e vinte e cinco, às quatorze, na modalidade presencial, na sala do PPGED, reuniu-se a Comissão Julgadora da Tese em epígrafe, indicada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe, com parecer favorável do Colegiado. A banca foi composta pelas professoras doutoras Marizete Lucini (orientadora), Edinéia Tavares Lopes, Marilene Santos, da Universidade Federal de Sergipe, Belijane Marques Feitosa, da UFCG, e Joance Santos Conceição, da UNILAB, para examinar o trabalho de Roseane Santos Mesquita, apresentado sob o título **“ENTRE A PERSISTÊNCIA E A RECRIAÇÃO”: MULHERES DE AXÉ E SUAS PRÁTICAS EDUCADORAS NA REGIÃO DA GRANDE ARACAJU/SE**. A orientadora, assumindo os trabalhos na qualidade de Presidente, passou à palavra a candidata para que ela expusesse sua Tese, informando que a mesma dispunha de vinte minutos para a apresentação; cada examinador dispunha de trinta minutos e a candidata de mais trinta minutos para respostas. Terminada a exposição da doutoranda, a Presidente passou a palavra aos membros da Comissão Julgadora, que iniciaram a arguição na seguinte ordem: Prof.^a Dr.^a Belijane Marques Feitosa, Prof.^a Dr.^a Joance Santos Conceição, Prof.^a Dr.^a Edinéia Tavares Lopes e Prof.^a Dr.^a Marilene Santos. Terminada à arguição, foi dada a palavra a candidata para que ela, se desejasse, fizesse as observações finais. Os membros da Comissão Julgadora se retiraram da sala para a atribuição das notas. Voltando logo em seguida, a Presidente anunciou que a candidata foi considerada **APROVADA**. A Presidente proclamou a candidata **“Doutora em Educação”**, devendo este resultado ser homologado pela comissão da Coordenação de Pós-Graduação. Em seguida, agradeceu aos membros da Comissão Julgadora. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou esta sessão, cujos trabalhos são objetos desta ata, lavrada por mim, André Ricardo de Souza Almeida Criscuolo, secretário do Programa, da qual assino juntamente com os membros da Comissão Julgadora. Cidade Universitária “Prof. José Aloísio de Campos”, 26 de agosto de 2025.

gov.br

Documento assinado digitalmente

MARIZETE LUCINI

Data: 30/08/2025 08:39:12-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Marizete Lucini
(orientador)

gov.br

Documento assinado digitalmente

EDINEIA TAVARES LOPES

Data: 10/09/2025 08:41:56-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Edinéia Tavares Lopes

Documento assinado digitalmente

gov.br

BELIJANE MARQUES FEITOSA

Data: 02/09/2025 16:56:25-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Belijane Marques Feitosa

Secretário

gov.br

Documento assinado digitalmente

MARILENE SANTOS

Data: 02/09/2025 22:36:22-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Marilene Santos

Documento assinado digitalmente

gov.br

JOANCE SANTOS CONCEICAO

Data: 01/09/2025 17:54:16-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Joance Santos Conceição

Dedico essa Tese ao Tempo, senhor de todas as coisas, aos Ancestrais, aos *Orixás* e *Voduns*, aos meus descendentes como forma de espelho e possibilidades de rompimento para com o racismo em suas diferentes esferas.

AGRADECIMENTOS

Aos meus ancestrais que me permitiram existir, aos *Orixás* que, com sua força, realizaram um caminho, mesmo com as dores de uma caminhada de resistência que faço cotidianamente, enfrentando o racismo, mas reconhecendo o *Asè* que há dentro dessa casa corpórea que possuo e que acolhe tantas cores diversas, a compor um imenso arco-íris, as tempestades, a força e os segredos das águas dos rios, enfim, todas as energias que emanam da natureza e seres detentores de segredos e mistérios no curar das dores do corpo e da alma, na perspectiva de fazermos um mundo melhor. Assim é a vida e cultura religiosa ordenada pela tradição do culto aos *Orisàs*.

A minha genitora que, em tempo constante, ao meu lado pronuncia que para tudo há sempre um caminho e não adianta chorar, precisa erguer a cabeça e seguir a vida, pois quem é, não adianta desistir, é preciso fazer. Essa é Maria Luiza de Jesus Santos.

Aos homens que me ouvem gritar, chorar e falar cotidianamente, com muito amor e sinergia, pois, nessa estrada da vida, nortearam os ventos que me circundam, instituindo um lar de folhas e de muito axé, sem eles tudo seria menos bonito. Esses são José Roberto da Cruz (*Alabê Obatonin*) e Felipe Matheus Santos Cruz.

Gratidão ao *Ilê Axê Ewá Sèléwa Lowi*, erguido pela minha ancestralidade e os orixás que me acalentam e orientam, e por todas e todos que acompanham essa construção, erguendo paredes, fazendo rezas, *orikis* e *aduras* para os ancestrais, orixás, caboclos e erês, solicitando que nos tornemos pessoas melhores que ontem e em coletividade possamos ensinar – aprender - ensinar.

Em nome dela, Prof^ª. Dr.^ª Marizete Lucini, agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe pela grande partilha na vida acadêmica.

Às meninas e meninos que interpelam minha estrada, com tantas alegrias e estão concentrados emanando energias a reverberar em ações de troca tão impactantes na formação do eu mulher negra e pesquisadora. Esse é o Grupo de Pesquisa em Educação, História e Interculturalidade - GPEHI da Universidade Federal de Sergipe.

A Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, por todo auxílio e investimento para com o desenvolvimento dessa pesquisa, tão importante para minha trajetória acadêmica e produção científica vigente, a qual inclui o processo de doutorado sanduíche realizado na Universidade da Madeira, em Portugal, sob a orientação do Professor Dr. José Paulo Gomes Brazão, que a ele dedico um enorme carinho e amizade, para

além do reconhecimento da sua excelência em seu fazer pedagógico e compromisso com a educação nos diferentes territórios do mundo, um processo enaltecido da internacionalização da ciência.

RESUMO

É com profundo respeito e senso de responsabilidade ancestral que me apresento nessa tese. Faço-o não apenas como uma discente em educação, mas a partir da totalidade do meu ser: como mulher negra, mãe e Ialorixá. Esta tese é, portanto, um ato de insurgência epistêmica, uma vez que nasce de um corpo-território que historicamente foi relegado à condição de objeto de estudo, e raramente reconhecido como sujeito produtor de ciência. Ao assumir meu lugar de fala, esta pesquisa desafia deliberadamente a hegemonia da branquitude e a suposta neutralidade que por séculos silenciaram saberes outros dentro da academia. Este trabalho é a prova viva de que a ciência pode e deve ser forjada a partir de nossas existências, transformando o que era margem em centro, e o que era silêncio em conhecimento potente e validado. É a partir deste lugar, que foge ao contexto hegemônico, que proponho um diálogo rigoroso e profundo sobre as práticas educativas que emanam das mulheres de axé, afirmando a encruzilhada como um espaço legítimo de produção de conhecimento. Esta tese posiciona-se como uma investigação que se rebela de maneira singular no campo da Ciência da Educação, ao analisar a pluralidade social e cultural da educação dinamizada por mulheres de axé em suas comunidades de terreiro na grande Aracaju/SE. Como protagonistas da investigação, as mulheres de axé, são reconhecidas como intelectuais e professoras de uma educação antirracista que floresce à margem dos sistemas formais de ensino dentro dos terreiros de candomblé na região da grande Aracaju/SE. O trabalho parte da constatação de que a história e a estrutura social brasileira, marcadas por mais de 500 anos de um projeto de dominação patriarcal e racista, impuseram um modelo hegemônico de controle que normatizou a vida e os saberes. Em contraposição a esse projeto civilizatório, a investigação aprofunda-se nos interstícios sociais e culturais onde se forjaram e ainda se fortalecem nesses espaços de resistência ressignificados pela cultura religiosa do candomblé afrobrasileiro. Nesses territórios, a continuidade da existência de grupos sociais subalternizados é garantida por meio de práticas educativas próprias, decolonizadas e fundamentadas em outras epistemologias. Esta pesquisa demonstra que a educação praticada nos terreiros transcende o modelo escolar tradicional, constituindo-se a partir das realidades, das memórias individuais e coletivas e da partilha de saberes, conforme preconiza Walsh (2017) sobre a necessidade de práticas pedagógicas decoloniais. Metodologicamente, a tese firma-se na abordagem qualitativa em educação e adota a oralitura, na esteira de Martins (2021), como o método central para a coleta e análise das narrativas. Por meio de entrevistas semiestruturadas, as vozes e as histórias de vida das mulheres de axé revelam a essência de uma pedagogia ancestral. Os resultados apontam que a educação por elas praticada é um ato político de combate à discriminação social, racial e ao racismo religioso. Conclui-se que essa educação ancestral, subsidiada por saberes transmitidos entre gerações e dinamizados pelas experiências de vida, não apenas preserva uma identidade cultural, mas também institui uma perspectiva de equidade e dignidade nas relações humanas. Desta forma, a tese oferece uma contribuição ímpar ao campo científico, ao validar e enaltecer a potência dos terreiros como espaços de produção de conhecimento e de formação de sujeitos críticos e conscientes de sua história e de seu poder de transformação.

Palavras Chaves: Educação; Mulheres de Axé; Terreiro de Candomblé; Ancestralidade; Feminismo.

ABSTRACT

It is with profound respect and a sense of ancestral responsibility that I present myself in this thesis. I do so not only as a student of education, but from the totality of my being: as a Black woman, a mother, and an Ialorixá. This thesis is, therefore, an act of epistemic insurgency, as it emerges from a body-territory that has historically been relegated to the condition of an object of study and rarely recognized as a subject capable of producing science. By claiming my place of speech, this research deliberately challenges the hegemony of whiteness and the supposed neutrality that for centuries has silenced other forms of knowledge within academia. This work is living proof that science can and must be forged from our existences, transforming what was once the margin into the center, and what was once silence into powerful and validated knowledge. It is from this place, which escapes the hegemonic context, that I propose a rigorous and profound dialogue about the educational practices that emanate from the women of axé, affirming the crossroads as a legitimate space for the production of knowledge. This thesis positions itself as an investigation that rebels in a singular way within the field of the Science of Education, by analyzing the social and cultural plurality of education as dynamized by women of axé in their terreiro communities in the greater Aracaju/SE region. As protagonists of the investigation, the women of axé are recognized as intellectuals and teachers of an antiracist education that flourishes at the margins of formal educational systems within candomblé terreiros in the greater Aracaju/SE region. The work begins with the understanding that Brazilian history and social structure, marked by more than 500 years of a patriarchal and racist project of domination, imposed a hegemonic model of control that normalized life and knowledge. In opposition to this civilizational project, the investigation delves into the social and cultural interstices in which forms of resistance were forged and continue to be strengthened in these spaces re-signified by the Afro-Brazilian candomblé religious culture. In these territories, the continuity of the existence of subalternized social groups is ensured through their own educational practices, decolonized and grounded in other epistemologies. This research demonstrates that the education practiced in the terreiros transcends the traditional school model, constituting itself from the realities, the individual and collective memories, and the sharing of knowledge, as Walsh (2017) advocates regarding the need for decolonial pedagogical practices. Methodologically, the thesis is grounded in a qualitative approach in education and adopts oraliture, following Martins (2021), as the central method for collecting and analyzing the narratives. Through semi-structured interviews, the voices and life stories of the women of axé reveal the essence of an ancestral pedagogy. The results indicate that the education they practice is a political act of combating social and racial discrimination and religious racism. It is concluded that this ancestral education, supported by knowledge transmitted across generations and dynamized by lived experience, not only preserves a cultural identity but also establishes a perspective of equity and dignity in human relations. In this way, the thesis offers a unique contribution to the scientific field by validating and exalting the power of the terreiros as spaces of knowledge production and the formation of subjects who are critical and conscious of their history and of their power to transform it.

Keywords: Education; Women of Axé; Candomblé Terreiro; Ancestrality; Feminism.

RESUMEN

Es con profundo respeto y con un sentido de responsabilidad ancestral que me presento en esta tesis. Lo hago no solo como una estudiante de educación, sino desde la totalidad de mi ser: como mujer negra, madre e Ialorixá. Esta tesis es, por lo tanto, un acto de insurgencia epistémica, ya que nace de un cuerpo-territorio que históricamente fue relegado a la condición de objeto de estudio y rara vez reconocido como sujeto productor de ciencia. Al asumir mi lugar de habla, esta investigación desafía deliberadamente la hegemonía de la blanquitud y la supuesta neutralidad que durante siglos silenciaron otros saberes dentro de la academia. Este trabajo es la prueba viva de que la ciencia puede y debe forjarse a partir de nuestras existencias, transformando lo que era margen en centro, y lo que era silencio en conocimiento potente y validado. Es desde este lugar, que se aparta del contexto hegemónico, que propongo un diálogo riguroso y profundo sobre las prácticas educativas que emanan de las mujeres de axé, afirmando la encrucijada como un espacio legítimo de producción de conocimiento. Esta tesis se posiciona como una investigación que se rebela de manera singular en el campo de la Ciencia de la Educación, al analizar la pluralidad social y cultural de la educación dinamizada por mujeres de axé en sus comunidades de terreiro en la gran Aracaju/SE. Como protagonistas de la investigación, las mujeres de axé son reconocidas como intelectuales y maestras de una educación antirracista que florece al margen de los sistemas formales de enseñanza dentro de los terreiros de candomblé en la región de la gran Aracaju/SE. El trabajo parte de la constatación de que la historia y la estructura social brasileña, marcadas por más de 500 años de un proyecto de dominación patriarcal y racista, impusieron un modelo hegemónico de control que normativizó la vida y los saberes. En contraposición a ese proyecto civilizatorio, la investigación se profundiza en los intersticios sociales y culturales donde se forjaron y aún se fortalecen estos espacios de resistencia resignificados por la cultura religiosa del candomblé afrobrasileño. En estos territorios, la continuidad de la existencia de grupos sociales subalternizados se garantiza mediante prácticas educativas propias, decolonizadas y fundamentadas en otras epistemologías. Esta investigación demuestra que la educación practicada en los terreiros trasciende el modelo escolar tradicional, constituyéndose a partir de las realidades, de las memorias individuales y colectivas y del intercambio de saberes, conforme plantea Walsh (2017) sobre la necesidad de prácticas pedagógicas decoloniales. Metodológicamente, la tesis se fundamenta en el enfoque cualitativo en educación y adopta la oralitura, en la línea de Martins (2021), como método central para la recolección y el análisis de las narrativas. A través de entrevistas semiestructuradas, las voces y las historias de vida de las mujeres de axé revelan la esencia de una pedagogía ancestral. Los resultados señalan que la educación practicada por ellas es un acto político de combate a la discriminación social, racial y al racismo religioso. Se concluye que esa educación ancestral, sustentada por saberes transmitidos entre generaciones y dinamizados por las experiencias de vida, no solo preserva una identidad cultural, sino que también establece una perspectiva de equidad y dignidad en las relaciones humanas. De esta forma, la tesis ofrece una contribución única al campo científico, al validar y enaltecer la potencia de los terreiros como espacios de producción de conocimiento y de formación de sujetos críticos y conscientes de su historia y de su poder de transformación.

Palabras Clave: Mujeres de Axé; Terreiro de Candomblé; Educación; Ancestralidad; Feminismo.

SUMÁRIO

1. CAMINHOS DE UMA PESQUISA DECOLONIAL ESCRITA POR UMA MULHER NEGRA DE AXÉ.....	14
2. “DA MARGEM AO CENTRO”: UM CANDOMBLÉ FEMININO.....	25
2.1 Diáspora africana e escravização sobre o Atlântico	28
2.2 Os terreiros de candomblé no brasil	38
2.3 Matrigestão dentro do candomblé	45
3. BECOS E VIELAS PERCORRIDOS	55
3.1 Vozes que ecoam nos becos e vielas	65
4. “CAMINHOS DE INSPIRAÇÃO”: CONTEXTUALIZAÇÃO DAS NARRATIVAS DAS MULHERES DE AXÉ	74
4.1. Quem somos! Iyalorixás no Candomblé	75
4.2. O Feminino Sagrado.....	89
5. “EDUCAÇÃO DE AXÉ”: VALORES EDUCACIONAIS E SABERES PLURAIS... 99	
5.1. Ensina-mos ao Acordar, aprendemos ao Dormir.....	106
5.2. As Narrativas e Suas Significâncias no Tempo.....	122
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
REFERÊNCIAS	143
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	153
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE	156
APÊNDICE C – Recorte de Dissertações e Teses que versam sobre mulheres de axé, feminismo e educação na base de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD/IBCT	159
APÊNDICE D – Recorte de Dissertações e Teses que versam sobre mulheres de axé, feminismo e educação na base de dados do catálogo de teses e dissertação da CAPES. 164	

1. CAMINHOS DE UMA PESQUISA DECOLONIAL ESCRITA POR UMA MULHER NEGRA DE AXÉ

Esta proposta de pesquisa estabeleceu por objetivo compreender a educação em sua pluralidade social e cultural, dinamizada por mulheres de axé em suas comunidades de terreiro presentes na região da grande Aracaju/SE.

Essa temática está profundamente interligada a minha trajetória pessoal e comunitária. Sou uma mulher negra periférica, originária de um pequeno estado da região Nordeste desse nosso Brasil, Sergipe, meu território mãe, mas a cabaça útero ancestral que me gestou é a África. Falar na ancestralidade que me compõe é anunciar quem sou e qual território me frutifica em valores e concepções. O candomblé na minha caminhada de vida, aponta as possibilidades e ao mesmo tempo define, a cada tempo, no espaço cultural concernente as práticas religiosas candomblecista, a composição da professora que estou me constituindo, passo a passo, como uma educadora antirracista e antissexista.

Ao apresentar minha trajetória, quebro os estigmas e toda carga colonial imposta e sobreposta às meninas negras, no que se refere ao acesso à educação escolar. Sou fruto de um misto de educações, de saberes e conhecimentos que se fizeram ao andar.

A Educação Tecnológica teve um papel decisivo na minha vida, na perspectiva de valorar e qualificar o que fiz e o que produzi. Formada em Gestão de Turismo no ano de 2012 pelo Instituto Federal de Educação Tecnológica de Sergipe – IFS, conheci dentro dessa instituição, o valor da investigação e produção acadêmica.

Ao estudar e investigar os quilombos e suas potencialidades no campo do Turismo Social, me deparei com um território detentor de uma história e elementos que podem mobilizar a atividade econômica de lazer que é o Turismo, bem como, a partir dessa proposição, a função social de romper com os valores de branquitude que modela a beleza dos espaços, para que esses possam, não somente fazer alusão a cultura europeia de beleza tornando-a padrão. Nesse movimento, construímos o artigo científico condicionante para a obtenção do diploma de formação de nível superior em Gestor em Turismo intitulado “*Território e Identidade Local: cultura de matriz africana do quilombo Mussuca (Laranjeiras/SE) na perspectiva da atividade turística*”.

Esse encontro técnico com as letras, os papéis e o registro da história pertinente à ancestralidade negra brasileira em diáspora, estimulou a busca por compreender ainda mais a história do povo negro.

Nessa intencionalidade, ingresso no programa de Pós-Graduação *latu sensu* em Educação, Gênero e Direitos Humanos, no ano de 2017 pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, onde construí um diálogo sobre como desenvolver planos estratégicos de atividades emancipatórias, visando a sustentabilidade estrutural dos grupos culturais, e empoderamento das mulheres em meio aos processos de resistência e conservações das tradições culturais de matriz africana, tomando como experimento para investigação o Grupo de Afoxé intitulado *OMO OXUM* presente na cidade de Aracaju/SE. A produção resultante desse debate intitulou-se de “*Experimento de organização social do gênero em meio as ações culturais de matriz africana em Aracaju/SE*” e foi apresentado como requisito final para obtenção do diploma de especialista. Ao falar dos terreiros de candomblé, sobre mulheres negras, interpondo uma tríade com a educação, encontrei práticas que educam e corroboram com a formação cidadã de tantos indivíduos.

Em paralelo a essa formação, início a Licenciatura em História, pela UNIASSELVI, no ano de 2019, perfazendo o caminho para a docência. Retomo o desejo de compreender a história de maneira mais profunda, em especial a História da África, continente que me move em virtude de tantas histórias que não foram contadas, mas impressa em nossa pele, uma história que necessitamos detalhar. No período de estudos, produzimos um artigo científico, como requisito básico para a conclusão do curso intitulado “*Racismo e gênero: a sala de aula como espaço de ações de combate a intolerância*”.

Meu percurso se desenvolve no âmbito da investigação sobre questões raciais, que me permite, em alguma medida, contribuir para que mudanças sociais e políticas ocorram, compreendendo que a própria possibilidade de escrita mais subversiva e posterior socialização com a comunidade acadêmica, contribui para essa ruptura de valores epistêmicos hegemônicos eurocêntricos de produção do conhecimento.

Ao vivenciar o processo de seleção de Mestrado dentro do Programa de Pós – Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe no ano de 2019, segui nesse mesmo entrelace da ancestralidade e da educação instituída legalmente como formal, ousando alterar as formas

canônicas de produção científica pautada nos valores eurocêntricos (Maldonado-Torres, 2019) e de branquitude (Bento, 2022).

A *Autoetnografia experiência na iniciação para o Orixá e seus processos educativos* (Mesquita, 2019), foi a dissertação que produzi. Apontei na pesquisa, a partir da narrativa autobiográfica de um processo iniciático vivenciado dentro dos costumes e tradição do candomblé, o terreiro como espaço educador, bem como as experiências vivenciadas dentro dele, como movimentos educativos. A produção dessa dissertação teve como território de investigação o *Abassá¹ São Jorge*, terreiro de candomblé presente na periferia da cidade de Aracaju/SE, no qual vivemos o processo de iniciação para o orixá *Ewá*. Esse orixá², em alusão aos elementos da natureza, corresponde as chuvas. Deusa da adivinhação, senhora de grande beleza, encantamento e regente das possibilidades. Dona de mistérios. (Martins, 2006).

Para chegar a essa compreensão do terreiro enquanto espaço educador, utilizei a metodologia da Autoetnografia (Calvas, 2012), elemento da pesquisa que se destaca frente aos métodos hegemônicos de construção científica. Mas não poderia ser diferente, a pensar que essa produção se caracterizou como uma produção de caráter epistêmico decolonial (Maldonado-Torres, 2019), e nessa perspectiva cumpriu o papel de construção inovadora dentro das investigações, até aquele momento, construídas dentro do programa de pós-graduação em educação da Universidade Federal de Sergipe.

Para Caputo (2012), o terreiro de candomblé, se constitui como um espaço educador, ao entender que seus processos e rituais, incidem de informações transmitidas de geração a geração, seguindo costumes e dinâmicas que possibilitam operacionalizar e ressignificar valores sociais e culturais, fomentando uma ferramenta importante na constituição humana que é a educação. Por meio desta, a manutenção dos costumes e tradição são viáveis, assim como, a formação cidadã e religiosa dos mesmos ocorre de forma gradativa.

¹ Abassá abrange o significado de casa segundo a oralidade.

² Orixá: “*Òrìṣà* que significa para o povo *Iorubá*, “o senhor da nossa cabeça, força poderosa da natureza que nos dá suporte físico e espiritual. Na nação *Fon* as divindades chamam-se *Voduns* e, na nação *Bantu*, recebem o nome de *Inquices*. É através dessas divindades que o mundo se revitaliza e regenera o seu equilíbrio e a sua harmonia. Criação divina de *Olorun*, nosso Deus supremo, os orixás são os intermediários entre ser divino e onipotente e os homens”. Seguindo a orientação da escrita do referido autor, apresento a escrita da letra s, dentro da palavra Orisa sem uma pontuação abaixo para com a letra (Maurício, 2014, p. 80).

O processo de seleção para o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe, realizado no ano de 2021 para início das atividades no segundo semestre desse mesmo ano, significou mais uma grande etapa nessa nossa formação, tanto educacional como pessoal. Entendo que, no lugar de uma mulher negra que sou e diante de meu histórico de vida, continuar os estudos, significa romper com muitas barreiras que a minha existência e origem social apresenta e desejamos superar.

A pandemia da COVID-19, ainda estava ativa e todas as normas e proibições, quanto a aglomerações de pessoas, com vistas a coibir a contaminação viral, ocorria no país, e por esse motivo todo o processo ocorreu de forma virtual. Não menos tenso que outros processos presenciais de seleção, esse processo demandava uma grande energia, por ocorrer quase concomitante a defesa da dissertação de mestrado que ocorrera no dia quatorze de maio do ano de 2021. Na assertividade de continuar a discussão sobre Educação e Diversidade, não havia dúvidas sobre a linha de pesquisa que poderia me acolher dentro do extenso programa propondo uma construção de tese, onde a investigação envolvesse minha trajetória de vida, atuação e lutas sociais. Essa pontuação que descrevemos, reflete a empreitada de pensamentos e emoções injetada na construção da proposta do projeto de tese, que se configurou no campo das epistemologias de gênero e estudos decoloniais. Mas qual o cerne dessa proposta?

Inicialmente, detalhei toda essa escrita propondo uma investigação intitulada *Narrativas de práticas educacionais de terreiro vivenciadas por corpos dissidentes*. Esse foi o projeto que apresentei e objetivava compreender como os corpos dissidentes de gênero e sexualidades interagem na educação praticada nos terreiros, considerando os aspectos hierárquicos que envolvem os costumes e ritualísticas praticados naquele espaço religioso.

Com essa proposição, iniciei o doutoramento no campo da educação, compreendendo que é importante continuar a investigação dentro dos terreiros de candomblé e que muitas perguntas instigam uma construção científica, a fim de questionar modos de vida padronizados e coloniais que ainda são preponderantes na sociedade. Estas produções padronizadas colonialmente, interferem diretamente nas construções metodológicas, métodos e instruções legais que regem as diretrizes e práticas educacionais, incidindo na invisibilização, inferiorização e subalternização das experiências e saberes de grupos sociais históricos e racialmente excluídos, nos motivando a produzir um conhecimento questionador dessa realidade imposta.

Mas para todos os encontros, também existem desencontros. Nessa perspectiva, a história de aprendizado construída durante as leituras e os encontros afetuosos do grupo de pesquisa em Educação, História e Interculturalidade - GPEHI/UFS, me provocou a retomar uma paixão que são os estudos, leituras e escritos sobre mulheres. Esse interesse, que existia desde a seleção do mestrado, e que foi alterado no decorrer do curso, ficou adormecido, tendo agora a oportunidade de retomá-lo na escrita desta tese, onde diálogo com mulheres de axé, suas epistemologias e experiências educativas de terreiro.

Chegado o momento de realizar sonhos, agora proponho esse estudo no campo da educação, com as mulheres de axé, congruente às experiências vividas, às experiências de outras irmãs, também balizadas nas normas e técnicas das produções acadêmicas. Essa investigação pode contribuir com uma ampliação de estudos no campo das epistemologias decoloniais em territórios de comunidades tradicionais, que ainda não são amplamente construídas e divulgadas, conforme levantamento das produções já realizadas nos últimos dez anos, nas diferentes plataformas de divulgação de dissertações e teses do país.

Portanto, reafirmo que o objetivo da proposta de tese emerge em decorrência de experiência de pesquisa desenvolvida durante o curso de mestrado, na qual procurei compreender e refletir sobre as práticas educativas presentes na ritualística e no dia a dia do terreiro de candomblé e, a partir dessa análise inicial, nasceram as inquietações que motivam o presente projeto de pesquisa. Essas inquietações se apresentam como possibilidade de interpelação, para com a educação antirracista/decolonial, desenvolvida por mulheres nas diferentes comunidades da região da grande Aracaju/SE, que estão inseridas e colaboram para um modo de vida com maior equidade entre as diferentes culturas e sociabilidade dos seres humanos.

Para esse espaço, intrinsecamente decolonial pela sua historização formativa, que são os terreiros de candomblé, o pensar da professora Walsh (2017) sobre uma prática educativa insurgente, a qual constrói sua base no sentir, no pensar e nos modos de estar e ser dos indivíduos no mundo, alicerça concretas possibilidades de uma educação outra, ao estabelecer, para além dos parâmetros educacionais convencionais dos muros escolares, outros espaços de educação mobilizados por tantos outros elementos, experienciados no cotidiano e no território comunitário, evidenciando sua história constitutiva.

Essa educação praticada fora dos moldes colonizadores do saber, se constitui a partir das realidades e dos saberes, que com os indivíduos e suas memórias, possibilita a composição de uma aprendizagem compartilhada. Essa prática, anuncia os caminhos que tomamos assento para compreender a educação em sua pluralidade social e cultural, dinamizada por mulheres de axé em suas comunidades de terreiro em Aracaju/SE, estabelecendo assim a pergunta norteadora do estudo presente que é: **Qual é a educação dinamizada por mulheres de Axé em suas comunidades de terreiro em Aracaju/SE?**

O terreiro de candomblé, como espaço educador, concebido pela cultura religiosa e fundamentado na ancestralidade³, prepara seus iniciados, dentro da ritualística, para se tornarem “educadores”, fomentadores dos saberes ancestrais, conforme suas práticas de ensinamento e inserção no mundo místico-religioso, além de promover a inserção desses saberes na sociedade, legitimando-os como representantes culturais da relação afrodiáspórica. Na perspectiva educacional do candomblé, o saber ancestral, enuncia a valorização da coletividade, e o apresenta como princípio norteador desse espaço educador, para além dos muros escolares. Mais que isso, os membros da comunidade, possuem em sua existência humana, o registro da ancestralidade e da educação experienciada paulatinamente.

A forma organizacional do candomblé no Brasil (Carneiro; Curry, 2008a), constitui-se pluralmente feminina, mas sem a negação da importante participação masculina. Essa dinâmica descendente de formas africanas de cultuar a natureza, somada a uma disposição territorial e cultural brasileira, que nos é peculiar, ressignifica o culto às divindades da natureza, frente ao processo de escravização do negro e descaracterização de sua cultura. Assim, evidencia-se a forma plural de organização dos terreiros, onde aglutina-se o humano, escoriado pelos maus tratos em sua sobrevivência, e resistente pela sua fé ancestral.

As primeiras casas de candomblé no Brasil, foram instituídas por mulheres respectivamente: *Iyá Nassô* (Casa Branca do Engenho Velho); Mãe Aninha (*Ilê Axé Opô Afonjá*) e Mãe Senhora – umas das mais veneráveis iyalorixás (mãe de santo) do Brasil. A liderança dessas mulheres negras e de axé, marcam o princípio de formação dos terreiros de

³ “O culto dos ancestrais é uma característica invariante das religiões negras. Se no culto nagô ele se destaca pela aparição de Baba Egun, nos kerebatann jeje são cultuadas famílias dos antepassados dos reis de Abomey e nos cultos de origem Congo, como a Umbanda, eles se caracterizam pela manifestação nas sacerdotisas, nas giras de Preto - Velho e Caboclo” (Luz, 2013, p. 78).

candomblé no Brasil, mais especificamente, no território do Estado da Bahia. Essa formação das casas de candomblé, se constitui em uma transgressão, dentro da sociedade brasileira, que se caracteriza pelo regime patriarcal. Transgressão que evidencia o enfrentamento da opressão social e econômica, especialmente do racismo no pós “Abolição da Escravatura” (Luz, 2002, p. 15).

Para desenharmos os caminhos de construção dos escritos e consolidar o caráter científico da investigação, amparamo-nos na pesquisa qualitativa em educação (Bodgan; Biklen, 1991), a qual prescinde de características fundamentais em seu processo de composição. Ao estabelecermos o objetivo da investigação deve-se considerar as diversas experiências educacionais, bem como a relevância de todo material que contribui para o aumento do nosso conhecimento referente às experiências vividas.

A pesquisa ao ser nomeada por qualitativa, acomete a obtenção de dados de maneira pormenorizada em sua descrição referente as pessoas, aos locais e diálogos estabelecidos, de modo a descrever as experiências e os fenômenos em suas cronologias. Para Flick (2004), a pesquisa qualitativa em educação se concentra em investigar processos educacionais que envolvem a crescente individualização das formas de vida e diferentes padrões biográficos, que consolidam processos intrínsecos a forma de educar convencional, instituídas pelas normas eurocêntricas e fomentada nas distintas sociedades.

A análise dos dados dentro da pesquisa qualitativa, transcorre teórico-metodologicamente a utilizar instrumentos que permitam compreender falas, comportamentos e fatos delineados em tempo e espaço, de modo a compor formas e modos de vida factíveis de uma demanda educacional, social e cultural.

Nessa perspectiva e sob as lentes da fenomenologia (Mudimbe, 2019), nos propomos a descrever e compreender os fenômenos ocorridos ao longo do tempo, considerando os elementos constituintes do próprio cenário histórico e cultural dos indivíduos envolvidos no próprio fenômeno. A fenomenologia utilizada nos escritos do referido autor para descrever sobre a gnose, filosofia e a ordem do conhecimento, a partir do território africano, faz registro dos fenômenos físicos e ao mesmo tempo míticos da população africana, que estão envolvidos em costumes e tradições e são narrados de geração para geração, no propósito de perpetuação de sua existência.

Desse modo, evidencia-se um contexto analítico para nossa investigação por trabalhar com um território constituído em fenômenos arraigados em uma cultura afrodiáspórica, procedente da construção de hipóteses, ou até mesmo de várias hipóteses, que acentua os elementos narrativos e das possibilidades de interpretação dos fenômenos imbricados com o território e os indivíduos, que em sua historicidade, compõem o lastro da investigação.

A narração dos fenômenos vivenciados pelas participantes da pesquisa, que nos informa a construção cidadã e religiosa de suas vidas, suas experiências, dissabores, injustiças e afetos desfrutados em coletividade, confeccionam os fenômenos que nos propomos a compreender com base na hermenêutica (Ricouer, 1987), como filosofia que orienta a interpretação e afasta a possibilidade da neutralidade do investigador na descrição e interpretação dos fatos, de maneira a configurar-se ilusória essa pretensão e distanciamento dos fenômenos.

A composição da análise e escolha dos territórios de investigação, ocorreram baseadas em alguns critérios de inclusão e exclusão. Os critérios de inclusão foram: pertencer e liderar uma comunidade religiosa mediante processo iniciático na cultura religiosa do candomblé; situar-se na região geográfica da grande Aracaju/Se; compor uma organização da sociedade civil e exercer ações ativistas socialmente; aceitar participar das pesquisas e apresentar as suas narrativas históricas e ações socioeducacionais; se identificar como mulher de axé em detrimento do cerne do trabalho de investigação e as pretensões de mensuração e compreensão das ações realizadas pelas mesmas em suas comunidades. Os critérios de exclusão foram; não se identificar como mulher de axé e líderes de comunidades tradicionais da cultura religiosa do candomblé, não aceitarem realizar seus relatos históricos para com as ações socioeducacionais realizadas.

A escolha de duas casas partiu das oposições de localidade geográfica dos terreiros, da disponibilidade de suas líderes na colaboração e construção da investigação, da abrangência que é o estudo de uma comunidade inteira e a vigente cultura dinamizada dentre estas, que para nosso lastro e possibilidades temporal de investigação, duas análises possibilitariam traçar um trabalho mais exequível.

Ao delinear-se essa pesquisa, partimos da ideia central de um processo de investigação empírica subsidiado pelas narrativas de pessoas que em suas localidades, se constituem pelas experiências suscitadas de geração a geração, conservando a partir das mesmas, modos de ser e de estar no mundo, consubstanciando suas culturas tradicionais. Para esses grupos, os quais

estiveram invisibilizados mediante concentração e domínio sociocultural e econômico eurocêntricos, esses modelos de vida e experiências social e cultural, estabelecidos em diferentes territórios explorados pelo processo colonizador de mundo, perfazem a hegemonia de produção de bens capitais (Flick, 2004).

A essa nova realidade de investigação científica dentro de um modelo de vida dinâmico em diferenciação de classes de cunho não hegemônico, a relevância dos objetivos e atestação instrumental de verificação, não mais se baseiam em processos dedutivos, e sim em processos indutivos, não sendo pertinente a aplicação de hipóteses e questões previamente dedutivas.

O texto está organizado em cinco capítulos. A introdução, intitulada **Caminhos de uma pesquisa decolonial escrita por uma mulher negra de axé**, apresenta as nossas experiências no contexto educacional e evidencia como o tema da investigação do projeto de tese emerge, pautando o processo de diálogo com a produção acadêmica no campo do feminismo, do racismo da educação e da religião de matriz africana. Nessa seção, consta a dinâmica metodológica que foi instituída para alcançar os objetivos propostos, de modo a embasar a escrita, orientar o trabalho de campo e constituir a análise pretendida.

A primeira seção intitulada **Da margem ao centro: os terreiros de candomblé gestados por mulheres**, contextualiza as narrativas históricas pertinentes ao processo de escravização dos negros africanos no Brasil, descritas estrategicamente para melhor compreensão da formação dos terreiros de candomblé. Essa seção está subdividida em duas subseções: a primeira intitulada **Díspora africana e escravização sobre o Atlântico**, na qual discutiu-se teoricamente os conceitos de diáspora e como decorre o processo de escravização dos negros africanos trazidos para o Brasil em condições subumanas, com vista a alimentar uma mão de obra escrava e promover o acúmulo de riqueza dos povos colonizadores. O objetivo desse diálogo foi compreender em quais condições sociais, esse grupo de pessoas, ressignifica seus valores culturais e organizam-se de modo a resistir as atrocidades vivenciadas nesse processo de exploração. Na segunda subseção intitulada **A Matrigestão no candomblé**, apresenta-se o conceito de matrigestão e discorre sobre a história de construção dos terreiros de candomblé no Brasil coordenados por mulheres. Ao resgatar essa difícil composição, a proposta foi evidenciar o contexto do século XIX, mediante a repressão policial e intolerância para com as religiões que não atendem ao regime do Cristianismo, religião lida como oficial no país conforme o processo de dominação dos portugueses e a imposição da sua cultura. Assim, foi possível destacar a importância das mulheres de axé, na perspectiva da conservação dos

costumes e tradição para com os modos de vida dentro dos terreiros de candomblé, e ensinamentos que são disseminados na perceptiva antirracista dos membros integrantes dessas comunidades.

A segunda seção, **Becos e vielas percorridas**, apresenta o arcabouço teórico e metodológico da tese, as correntes filosóficas usadas na interpretação dos fenômenos narrados pelas participantes, bem como a metodologia e os métodos empregados nessa caminhada. A investigação se apresenta de cunho qualitativo (Bodgan; Biklen, 1994) no campo da educação por enfatizar a descrição dos fenômenos (Mudimbe, 2019) narrados pelas mulheres que compuseram a investigação e no posicionamento científico empreendido ao elencarmos categorias analíticas (Ricouer, 1987; O, 2021; Maldonado-Torres, 2019; Oliveira, 2021,). A primeira subseção está nomeada por **Vozes que ecoam nos becos e vielas** e discorre sobre o conceito de oralidade como uma característica fundamental das culturas africanas e afro-brasileiras, a qual serve como principal meio de transmissão de conhecimentos, valores e histórias. Esse fio condutor da nossa produção científica, nos orientou para desenhar a estrutura textual apresentada e compor as respostas das perguntas norteadoras estabelecidas para a construção da tese. O desenho elucidado nos escritos dessa tese ancorou-se na metodologia da Oralitura (Martins, 2021), leitura corporal, auditiva, temporal e afetiva das experiências que mulheres historicamente invisibilizadas pela sociedade ocidental patriarcal (Lerner, 2019; Lorde, 2021, Kilomba, 2019)

Na terceira seção nomeada por **Caminhos de inspiração: contextualização e significado das narrativas de mulheres de axé**, apresenta-se a importância das narrativas (Lorde, 2021; Adichie, 2019) das mulheres de axé e sua relevância na formação de uma comunidade afrodiaspórica, que em sua dinâmica organizacional, apresenta diferentes valores para com a política de branquitude (Bento, 2022) e formas decoloniais (Maldonado-Torres, 2019) patriarcais de ser e de estar no mundo. Este capítulo está dividido em duas subseções como descritas a seguir. Na primeira, nomeada como **Quem somos! Iyalorixás no Candomblé**, discute-se a identidade cultural e a importância das iyalorixás dentro do candomblé. As iyalorixás, ou mães-de-santo, são as líderes espirituais que desempenham um papel crucial na organização e manutenção dos terreiros. Analisamos como essas narrativas influenciam os valores políticos e as abordagens decoloniais dentro das comunidades, com ênfase na hierarquia e senioridade do candomblé. A partir da perspectiva da ancestralidade africana e da cultura afro-brasileira, essas narrativas sustentam uma educação outra que fundamenta a existência dessas comunidades. A segunda subseção nomeada por **O feminino**

sagrado estabelece como caminho de escrita a discussão sobre o feminino sagrado na condição de elemento central, dentro da instituição do candomblé no Brasil. Essas mulheres desempenham um papel espiritual de extrema relevância, posicionadas como um elo entre o visível e invisível, com características peculiares pertinente ao corpo feminino e suas potencialidades no campo da maternagem.

Na quarta seção, *intitulada* **Educação de Axé: Valores Educacionais e Saberes Plurais** essa aporta os diferentes valores educacionais e saberes presentes na educação de axé, percorridos de modo a considerar qual educação em sua pluralidade é praticada pelas mulheres de axé. A descrição das abordagens metodológicas utilizadas para a análise das narrativas, os procedimentos de codificação e categorização de dados, a exemplos de categorias temáticas encontradas, foram instituídos para identificar nos discursos das entrevistadas, a disposição organizacional do terreiro de candomblé gestado por elas. Nesta seção pretendemos apresentá-la em duas subseções, descritas a seguir: A primeira intitulada de **Ensinamos ao Acordar, aprendemos ao Dormir**, em que o diálogo foi constituído sobre a natureza contínua e cíclica da educação dentro das comunidades de terreiro, onde o aprendizado e o ensino são processos constantes. Na segunda subseção nomeada por **As narrativas e suas significâncias no tempo**, estabeleceu-se a análise da matrigestão e a matripotência (Oyèrónké Oyêwùmí, 2021) como formas de resistência ao patriarcado, destacando a linguagem e suas implicações educacionais para uma abordagem educacional antirracista e antisexistista.

Na quinta seção apresentamos as impressões de um diálogo que se baseia nas análises das narrativas das entrevistadas, que após identificação de pontos congruentes no discurso delas, refletimos sobre qual processo de ensinar-aprender-ensinar é constituído dentro das comunidades gestadas por elas. Ao identificar essas congruências, a discussão teórica pauta-se nas diferentes formas de educar dentro de comunidades regidas por uma outra lógica cultural não eurocêntrica, abrangendo outras metodologias e práticas do ensino/ aprendizagem, estabelecidos por meio de uma educação plural e culturalmente fundamentada nas tradições ancestrais. A partir dessa análise, respondemos à pergunta norteadora da tese ratificando a produção em questão.

Ao final, apresentamos as bibliografias utilizadas ao longo da nossa caminhada de escrita e os documentos anexos e apêndices produzidos.

2. “DA MARGEM AO CENTRO”: UM CANDOMBLÉ FEMININO

A discussão sobre os terreiros de candomblé nos descola do centro de um poder político baseado nos valores de branquitude e dinamizados conforme a centralidade das relações de poder e acúmulo de capital, bem como o local da concentração de riquezas nas mãos da menor parcela da população, para as margens da sociedade, onde estão aquelas comunidades subjugadas, física e psicologicamente, em detrimento a sua condição racial e pertencimento territorial.

Essa trajetória torpe está vivida e descrita nos corpos negros daqueles que foram amordaçados nos porões dos navios negreiros e transcorreram em viagem sobre o Oceano Atlântico, com destino a um “novo” território, a América do Sul. Esses corpos foram manipulados por aqueles que exerceram o controle das colônias (portugueses, espanhóis e holandeses) e nelas promoveram um genocídio de pessoas e da cultura local. (Malcom, 2022).

A história de escravização de pessoas, em sua pluralidade territorial e cultural, estabelece o cenário de nossas indagações presentes na construção de nossa tese, ao elencarmos como protagonista da investigação, quem esteve e ainda está situada na base de uma pirâmide política e econômica, em condição de inferiorização e subordinação. Essas são as mulheres, mulheres negras e de axé, que são identificadas segundo marcadores sociais que as excluem dos processos de promoção da emancipação social.

A ideia central desse capítulo é possibilitar a compreensão sobre o território de investigação, sua instituição e o que o permeia culturalmente, com vistas a identificar as práticas educativas promovidas pelas mulheres que os lideram, ao construírem as ações educativas, dentro e fora do próprio terreiro de candomblé onde estão consolidadas como lideranças.

A composição historiográfica das culturas africanas nas Américas e como essas influenciam na construção dos terreiros de candomblé no Brasil, permitem a rememoração e ressignificação dessa cultura, enquanto espaço de múltiplas aprendizagens, dinamizados por uma cultura ancestral.

Ao mencionar os princípios que regem um determinado grupo étnico em dedicação aos estudos africanos, o historiador britânico Fage (1982) compôs escritos sobre metodologia e pré-história da África. Esse escritor relata o valor do tempo para a população africana, tanto na individualidade quanto na coletividade, nos permitindo compreender a importância da

ancestralidade para eles, bem como, a demarcação entre o fim do tempo corpóreo e a vida pós morte, que é trabalhada por outros segmentos religiosos, diferentemente do processo judaico-cristão.

Nessa situação o tempo não é a duração capaz de dar ritmo a um destino individual; é o ritmo respiratório da coletividade. Não se trata de um rio que corre num sentido único a partir de uma fonte conhecida até uma foz conhecida. Nos países tecnicamente desenvolvidos, os próprios cristãos estabelecem uma nítida demarcação entre “o fim dos tempos” e a eternidade. Isto talvez porque o Evangelho opõe nitidamente este mundo transitório ao mundo futuro, mas também é praticamente laicizado. Ora, em geral o tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, elas permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época que viviam. Assim sendo, a causalidade atua em todas as direções: o passado sobre o presente e o presente sobre o futuro, não apenas pela interpretação dos fatos e o peso dos acontecimentos passados, mas por uma irrupção direta que pode se exercer em todos os sentidos [...] (Fage, 1982, p. 62)

Essa premissa institui a relação afrodiaspórica que rege o cotidiano dentro dessas comunidades africanas e afrobrasileiras, que são permeadas por três elementos chaves: os costumes, a tradição e o fio condutor desses elementos que é a oralidade.

Há uma linha tênue entre esses elementos que caracterizam o território e delineiam a forma relacional de conservação da cultura que os movimentam. Nesse sentido, assumimos a explicação que Hampatê Bâ (1982) apresenta sobre como essa relação tripartite (costume + tradição + oralidade) é dinamizada no coletivo segundo a história africana.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer *são* a memória viva da África. (Hampatê Bâ, 1982, p. 181).

A reflexão de Hampatê Bâ, nos possibilita pensar nos processos de conservação e de aprendizagem exercidos nos terreiros, ao ressignificar os conhecimentos ancestrais africanos, compreendendo que a tradição é alimentada pela oralidade, e que nesse grupo, a liderança dele, também está atrelada a essa ordem e direcionamento constitutivo para mantê-lo sempre guiada pela própria ancestralidade que o orienta.

A ideia de um grupo constituído e em sua liderança a figura de uma mulher, dentro de tantas estruturas sociais e políticas ocidentais gestadas por homens, desobedece a um regime patriarcal de controle e subordinação, rompendo com os sistemas de poder e controle, que

servem a uma única força vertical, as quais situam as mulheres em sua base e nunca no topo da estrutura social, política e econômica de sociedade.

Os terreiros de candomblé no Brasil, espaços que visam assegurar a existência de uma cultura religiosa, ao reverenciar a natureza em seus rituais místicos, estabelecem as possibilidades de cuidado com o eu e com o “nós” - coletividade, princípio que rege a dinâmica desses espaços sagrados. Os costumes e tradições africanas memoradas, ao tempo que os entrelaçam com tantos outros costumes brasileiros, estabelece uma forma intrínseca de identidade cultural religiosa afrobrasileira.

Ao discorrer sobre esse espaço e sua gestão, compreendemos ser necessário, abrir o debate sobre a diáspora africana e o processo de escravização sobre o Atlântico, a partir de um olhar que emerge de dentro do terreiro para os espaços acadêmicos, instituindo o diálogo não hegemônico da ciência, incitando a composição de um método não canônico proveniente dos modelos da ciência eurocêntrica, de positivar e prever resultados e respostas.

Essa discussão, nos possibilita praticar uma educação antirracista e antissexista dentro dos espaços pensados e produzidos eurocentricamente para atender um nicho de mercado, vislumbrado por uma política capitalista de produtividade e classista. A ideia é discutir, a partir das práticas educativas de mulheres de axé, uma educação outra, as quais os valores centrais estão pautados em diferentes cosmologias.

Uma educação engajada (bell hooks⁴, 2017) e para todos, onde esse todos incluem mulheres, mulheres negras, mulheres negras e de axé, pode alimentar a expressão de uma política educacional de Estado pautada na equidade. Estabelecer debates sobre uma educação praticada para além dos muros escolares e dinamizadas por outras perspectivas de mundo, incide em uma educação baseada na cosmologia de comunidades não brancas, segregadas do reconhecimento pertinente a sua participação ativa no processo de construção do capital cultural brasileiro.

⁴A grafia do termo bell hooks com letras minúsculas se justifica a partir da seguinte explicação da autora. “Um das muitas razões pelas quais escolhi escrever usando o pseudônimo bell hooks, um nome de família (mãe de Sara Oldham, avó de Rosa Bell Oldham e minha bisavó), foi para construir uma identidade-escritora que desafiasse e dominasse todos os impulsos que me levavam para longe da fala e em direção ao silêncio. Eu era uma jovem garota comprando chicletes na loja da esquina quando realmente ouvi pela primeira vez o nome completo Bell Hooks...] (hooks, 2019, p. 38).

Essas comunidades negras, indígenas, ciganas, nos ensinam, a partir de uma relação outra, valores pautados em uma lógica, para além do individual, do capital e da extração desmedida da natureza. Atentar-se para uma lei que também é natural, a lei da ação e reação instituída pelo filósofo inglês Isaac Newton no ano de 1687, ao escrever os princípios matemáticos da filosofia natural (Rooney, 2013).

Essa relação já era praticada pelos ancestrais negros, pertencentes a sociedade ágrafa e por isso, sem nenhum reconhecimento. Não da maneira cartesiana, mas pela presença do duplo, dos mortos que em aproximação com os vivos indicavam o respeito ao natural. Essa é a relação dos presentes com os antepassados e os ensinamentos que se devem perpetuar em comunidades, as quais os valores ancestrais são fundamentais.

2.1 Diáspora africana e escravização sobre o Atlântico

Ao pensar nas relações de uma pessoa com a outra, de um lugar com o outro e das interrelações que se formam nos e entre os diferentes territórios, sejam esses de origem de base familiar consanguínea e/ou de diferentes condições de existência, são questões dinamizadoras para a construção de uma diversidade cultural peculiar.

Nesse modo de viver as experiências, por parte de cada indivíduo, é que situamos a diasporicidade africana no Brasil e os diferentes símbolos fruto dessa relação, construída sobre tantas apropriações e violências decorrente do processo de escravização dos negros africanos, afrobrasileiros e povos indígenas, originários do território brasileiro.

Diáspora, nas palavras conceituais de Nei Lopes e José Rivair Macêdo (2017), “é um vocábulo de origem grega significando “dispersão”. Não somente essa significação resume-se a esse termo. O contexto histórico dessa palavra está amparado em sujeições vivenciadas por seres humanos na condição de cárcere, acoite, coibições e extermínio de populações judias em primeiro tempo, e em segundo tempo cronológico de uma história mundial contada pelo referido autor, da população negra africana, por meio do tráfico negreiro, que espalhou essa população por diferentes continentes, como descreve abaixo os autores.

[...A diáspora africana compreende dois momentos principais: o primeiro, gerado pelo tráfico negreiro, ocasionou a dispersão de povos africanos tanto através do Atlântico quanto através do oceano Índico e do Mar Vermelho, caracterizando um verdadeiro genocídio a partir do século XV – quando talvez mais de 10 milhões de indivíduos foram levados, por traficantes europeus, principalmente para as Américas. O segundo momento ocorre a partir do século XX, com a imigração, sobretudo para a Europa, em direção às antigas metrópoles coloniais. O termo “diáspora” serve também para designar, por extensão de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na

Europa e o rico patrimônio cultural que construíram...] (Lopes e Macêdo, 2017, p. 170).

Para nossa tessitura, é importante compreender as nuances que esse termo expressa, frente ao cenário em que ocorre o processo de dispersão dos africanos de seu continente, pontuando que esses são originários de diferentes territórios, e que são levados para tantos outros territórios do mundo em condição de escravização. Cabe afirmar e reafirmar esse cenário, com vista a aliançarmos, um processo antirracista e situar a importância de sermos intolerantes a intolerância racial, motivada pelo ódio as diferenças, embasados na política social de branquitude eurocêntrica, que interpela violências e discrepâncias nas condições de vida de tantos seres humanos.

A branquitude (Bento, 2022), em sua pactuação narcísica, fundamenta princípios de uma colonização europeia, aqui em especificidade de fala, nas Américas, não obstante de tantas outras formas e locais, onde estão instaurados processos de dominação. Para Bento (2022), uma mulher negra, psicóloga e ativista de uma política antirracista, a branquitude está pactuada e entranhada nas sociedades como reflete e designa abaixo a sua institucionalização dentro de um padrão branco eurocêntrico de existir.

Assim vem sendo construída a história de institucionalizações e da sociedade onde a presença e a contribuição negras se tornam invisibilizadas. As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali encrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter privilégios. É claro que elas competem entre si, mas é uma competição entre segmentos que se consideram “iguais” (Bento, 2022, p. 19).

Essa branquitude eurocêntrica constitutiva do agente colonizador e componente de agenciamento de opressão, no cenário da Diáspora Africana que estamos imbuídos em compreender, estimula a análise da composição dos terreiros de candomblé no Brasil, na condição de um espaço fruto da resistência às violências vividas pelos homens e mulheres negras africanos e afrobrasileiros que foram escravizados e buscaram recompor a sua identidade cultural.

Para Hall (2013), a diáspora pode ser analisada, de maneira a englobar um elemento importante que é a identidade cultural, dentre outros elementos. O referido autor anuncia as experiências vividas em um processo de diáspora de forma tripartite, identidade, diferença e

pertencimento, já que a identidade em si, carrega traços de uma unidade essencial e, ao mesmo tempo, traços de uma relação construída pelas diferenças. Assim,

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidade – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrarem, o que causa o espelhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa de retorno redentor (Stuart, 2013, p. 30).

Ao estudar as relações de identidade cultural da comunidade caribenha em diáspora, o autor exemplificou o cenário das múltiplas relações que embasam a significação desse processo diaspórico e os efeitos dessa “migração”. Essa identidade acarreta a constituição da diáspora, atrelando-se a um sentido de pátria e tribo, um contato imutável e atemporal dos indivíduos para com o passado, presente e futuro de maneira interruptiva, os quais promovem o que Hall (2013) identificou como tradição, significando a indissociável relação dos indivíduos com a sua origem. Ele assim o faz, ao analisar as condições de um conceito mais fechado para diáspora, a partir de uma realidade, a qual podemos associa-lá a outros territórios como a África e América.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não se separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra intuitivo, a linguística moderna pós – saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma. Como argumentaram Bakhtin e Volochívan (Hall, 2013, p. 36).

Convém dialogarmos, na perspectiva de compreensão dos processos recorrentes da diáspora, sobre a colonização e seus danos para aqueles que foram colonizados e vivenciaram a apropriação do território dos povos originários, assim como a destruição cultural dos povos africanos e afrobrasileiros que foram escravizados. Esse diálogo, indiscutivelmente, não mensura na totalidade, as dores e processos assombrosos decorrentes da colonização, mas, ao destacá-los, se faz possível, conhecer e reconhecer nas populações colonizadas, as estratégias de afugentamento das correntes eurocêntricas de dominação e poder.

A colonização, processo da tomada de um território, após reconhecida sua potencialidade para o acúmulo de riqueza do colono (explorador), que por sua vez, em domínio

dessa geografia assume o controle dos indivíduos, afirma a ideia de pacificação de uma civilização selvagem que é discutida por Enrique Dussel (1993), que perfaz essa discussão com o intuito de cada vez mais, analisarmos as estratégias perversas e trabalharmos no processo decolonial de igualdade entre os povos latino-americanos.

Esse processo sustentado com a matança e ocupação territorial baseada nos comandos militares, com a imposição da força e instituição da violência para assumir o controle e fomentar o poder para outros colonizadores junto aos próprios colonizados, expressa a glória de uma “conquista”. A essa conquista temos uma descrição importante que o autor ressoa aos quatro cantos do mundo, com vista a discutir e questionar o processo de genocídio ora historicamente denominado de “conquista”.

A “conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais)....] (Dussel, 1993, p. 44).

Esta caracterização apresenta a relação do outro (colonizados), a agressão do colonizador, e indica como a violência impetrada, molda a construção de um outro indivíduo, passivo da subserviência para com os desmandes do território colonizado que se deseja construir. Essa cidade dominada, projeta a glória de uma vitória subsidiada pelo derramamento de sangue, fruto de guerras e acoites que foram constituídos de maneira organizada, dentro de um projeto político de dominação de populações.

Ao discutir as diferentes identidades culturais e os processos de destruição do núcleo familiar dos negros que aportaram no território brasileiro, trazidos com o objetivo de constituírem uma mão de obra escrava, a estratégia de enfraquecimento das relações pessoais com vista a coibir revoltas e rebeliões, foi a separação dos indivíduos pertencentes ao mesmo núcleo familiar, bem como a negação da língua, que culturalmente constitui um símbolo cultural vivificador da memória. Nesse sentido, a tortura física e o açoite cultural, se estabelece na premissa de tornar o sujeito sem alma. Um “saco” ambulante de força física intensa e servil.

O cenário da colonização, desmantela a existência de pessoas, de grupos, e de famílias, dentro da perspectiva de acúmulo de riqueza e geração de capital, com vistas a alimentar ainda mais o poder da dominação eurocêntrica. Para construir esse território o qual a história será

perpetuada seguindo a dinâmica cultural do território de origem do agente colonizador, os mesmos imobilizam a população colonizada, assim descreve Fanon (2022).

O mundo colonizado é um mundo dividido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias, o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão, é o policial ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, ensino, religiosos ou laico, a formação de reflexos morais transmitidos de pais para filhos, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor incentivado pela harmonia e pela prudência, essas formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado um clima de submissão e inibição que ameniza consideravelmente o trabalho das forças de segurança pública. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder se interpõe uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato como o colonizado e o aconselham, valendo-se de coronhadas ou bombas de napalm, a ficar quieto. Vê-se que o intermediário do poder usa uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não encobre a dominação. Ele as exhibe e manifesta com a consciência tranquila das forças de segurança. O intermediário leva a violência para dentro de casas e do cérebro do colonizado (Fanon, 2022, p. 34).

Portanto, as colônias são compostas das dores e violências, físicas e psicológicas, vivenciadas por aqueles, que em resistência, sobreviveram aos massacres. Em outra perspectiva, a sociedade colonial, vista do ponto de sua organização administrativa, se estrutura e a cada divisão de grupos, afirmam ainda mais a dominação que desejam como modelo de força patriótica, na condição de uma grande potência dominadora e mantenedora da ordem.

Essas ações refletem, o quão é torpe esse processo, e nos permite ter uma dimensão da destruição cultural de um território colonizado, o quanto e como, as comunidades são destruídas em seu cerne de existência. Aqueles colonizados, são lidos como sem alma, objetos de usos e abusos em prol da acumulação de bens capitais.

Nesse sentido, como esses indivíduos que foram escravizadas no território brasileiro, resistiram e se organizam de modo a recompor as comunidades? Como são ressignificados seus valores culturais, após tanto extermínio e apagamento das suas existências como seres humanos? Essas indagações acima pautadas, nos movem a compreender os modos de vida dessas comunidades remanescentes do processo de escravização sofrida.

A diáspora, compreendida como processo de migração, discutida e anunciada por Stuart Hall (2013), tem como descrição colonial de sociedade, a divisão organizacional, para que elos afetivos sejam quebrados, e aqueles que foram escravizados se enfraqueçam na perspectiva de unicidade e fomento de grupos combativos as violências. Para o professor Kabengele Munanga (2019) a divisão organizacional é promovida com o objetivo de reforçar os processos violentos

impressos, com vista ao crescimento da escravização das diferentes comunidades expatriadas, ou seja, a separação dos sujeitos de uma mesma comunidade, como forma de impedir rebeliões.

Ela compreende os estrangeiros de origem metropolitana, isto é, do país colonizador, os europeus ou de população branca não metropolitanos e os não europeus, geralmente de origem asiática, os *coloured* ou homens de cor. Os grupos não desempenham o mesmo papel na colônia, mas cada um deles tem preeminência sobre os autóctones. O de origem metropolitana é mais ativo, pois cabe a ele a função de dominar política, econômica e espiritualmente. Suas atribuições podem ser classificadas da seguinte maneira; a administração dirige a colônia segundo a *política colonial*; as companhias comerciais e industriais assumem a exploração da produção, a fim de organizar os lucros em benefícios da metrópole, processo chamado de *pilhagem da sociedade dominada*; por fim, as *missões cristãs* encarregadas da educação dos colonizados, da conversão de suas almas e de seu encaminhamento progressivo ao universo do dominador. Os brancos não metropolitanos e asiáticos (*coloured*) dedicam-se a atividades comerciais intermediárias. A *sociedade colonial* teme a ruptura da ordem, e do equilíbrio estabelecidos em seu favor. Para que isso não ocorra, encastela-se, intocável, explorando e pilhando a maioria negra, utilizando-se de mecanismos repressivos diretos (força bruta) e indiretos (preconceitos raciais e outros estereótipos) (Munanga, 2019, p. 23).

Essa descritiva da organização de uma sociedade colonial, anuncia em minúcias a disposição de como ocorreu a exploração, evidenciando seus fins. Ao falar estrategicamente sobre o processo de dominação, registra-se a crueldade como parte estratégica que qualifica o projeto colonizador. Não é mais possível, minimizar termos para descrever a escravização dos seres humanos em detrimento a sua cor de pele, credo e/ou origem geográfica. A dominação política, econômica e espiritual, esvazia o ser humano e extingue as possibilidades de manutenção da sua força vital de existência, entendendo que sua espiritualidade alicerça a dinâmica do cotidiano, tanto no âmbito individual, como no âmbito coletivo da comunidade a que pertence.

Ao discutirmos sobre o projeto político colonizador de mundo, entender que esse projeto de colonialidade ocidental, está alicerçado sobre o racismo, sobre o sexismo e tantos outros valores de dominação e inferiorização do outro, não branco, não europeu, não heterossexual, não judaico-cristão, possibilita a nossa leitura frente as diferentes relações que se estabelecem dentro dos grupos sociais, conforme os seus valores, costumes e tradições regentes.

Essa dinâmica “civilizatória”, baseada nas desigualdades e sua operação, segundo Grosfoguel (2019), se consolida na construção perversa de mundo, a exemplo do sistema capitalista que é sustentado nas opressões em suas distintas expressões. Esse sistema/mundo está alimentado pelas múltiplas possibilidades de troca, sejam essas entre seres humanos, ou entre os seres humanos e seres vivos (plantas), sediados em um determinado local, que por sua vez, se comunicam de alguma maneira com um outro território semelhante.

Nessa perspectiva, essas populações, em se tratando dos elementos que os preconizam em existência humana como sexo, gênero, etnia e raça, associando a cosmologia regente de sua formação humana e societal, a exemplo da religião de cada grupo, reverbera uma tradução de costumes que substancia o agrupamento dessas pessoas em sentido de vida.

Para discutirmos uma pouco sobre essas relações sistema-mundo, e enfatizar a cosmopercepção (Oyèrónké Oyèwùmí, 2021), enquanto base conceitual a ser utilizada dentro das nossas compreensões, a cosmologia concede explicações que balizam as relações indivíduos, espaço e elementos naturais em sua dinâmica. Contudo, diferentes conceitos foram constituídos ao longo do tempo e por distintos grupos sociais.

O termo cosmologia, derivada dos termos gregos 'kosmos' e 'logos', é o estudo do universo em sua totalidade. Desde os primeiros filósofos pré-socráticos, como Tales de Mileto e Anaximandro, até as complexas teorias modernas, a cosmologia sempre buscou responder às perguntas fundamentais sobre a origem, estrutura e destino do universo. Platão e Aristóteles, por exemplo, forneceram bases sólidas com suas respectivas teorias de ideias dentro de uma visão geocêntrica do cosmos. Essas ideias evoluíram significativamente durante o Renascimento e a era moderna, especialmente com as contribuições de Copérnico, Newton e Einstein, culminando na teoria do Big Bang (Reale, 2002).

No âmbito acadêmico, a cosmologia pode ser abordada tanto sob uma perspectiva científica quanto sob uma perspectiva cultural e filosófica. Ela envolve disciplinas como a física, a astronomia e a matemática para estudar fenômenos como a origem do universo, através do Big Bang, a formação de galáxias, estrelas e planetas, e a expansão contínua do universo. A cosmologia científica busca respostas para questões fundamentais sobre a existência, como a idade do universo, a natureza da matéria, da energia escura e o destino do cosmos (Roney, 2013)

Além da cosmologia científica, há também a cosmologia cultural, que se refere às narrativas e sistemas de crenças que diferentes culturas desenvolvem para explicar o universo e a posição dos seres humanos dentro dele. Essas cosmologias são frequentemente interligadas com mitologias, religiões e filosofias de vida. Elas fornecem um quadro de referência para compreender a realidade, a existência humana, a moralidade, e a relação entre o sagrado e o profano.

Para cada território e seu povo, uma cosmologia é instituída identificando os elementos que corroboram para a totalidade da existência humana. Para as comunidades indígenas, a

cosmologia refere-se aos sistemas de crenças, mitos, rituais e práticas culturais que explicam a origem e a estrutura do universo, assim como o lugar dos seres humanos dentro dele, conforme concebido pelos povos indígenas. Essas cosmologias são complexas e variadas, refletindo a diversidade de experiências, histórias e ambientes de cada grupo social.

Os elementos chave para a cosmologia indígena em sua amplitude baseiam-se na relação com a natureza, concebida como uma entidade viva, dotada de espírito e interconectada com a vida humana. Plantas, animais, rios, montanhas e outros elementos naturais são muitas vezes considerados sagrados e têm um papel central nas suas cosmologias; na ancestralidade e tradição oral - nas quais as histórias e mitos passados de geração em geração através da tradição oral são fundamentais para a compreensão do mundo e do lugar dos humanos nele. Os ancestrais frequentemente têm um papel significativo, sendo considerados guardiões e guias espirituais; nos rituais e cerimônias, que são práticas essenciais que permitem a conexão com os espíritos, com a natureza e com os ancestrais. Estes eventos frequentemente marcam ciclos naturais, eventos de vida (como nascimento, morte e casamento) e outros momentos significativos; na espiritualidade, estruturada na pluralidade e não na dualidade, o que significa que não há uma separação rígida entre o sagrado e o profano. A vida cotidiana e o mundo espiritual estão profundamente entrelaçados e a ciclicidade do tempo, diferentemente da concepção linear do tempo predominante nas culturas ocidentais, sendo que muitas cosmologias indígenas entendem o tempo de maneira cíclica. Eventos e padrões se repetem, refletindo os ciclos da natureza (Jecupé, 2020)

No contexto do candomblé, uma religião afro-brasileira, a cosmologia desempenha um papel fundamental na estruturação das práticas, rituais e da visão de mundo de seus adeptos. A cosmologia do candomblé é rica e complexa, incorporando elementos das tradições africanas, especialmente da cultura Iorubá, e adaptando-os ao contexto brasileiro.

A cosmologia do candomblé envolve uma visão do universo que inclui uma série de divindades chamadas orixás, que são forças naturais e ancestrais espirituais. Cada orixá tem uma personalidade, histórias, atributos específicos e está associado a elementos naturais como rios, montanhas e ventos. Essas divindades interagem com o mundo e influenciam a vida dos seres humanos.

Os rituais e cerimônias do candomblé, que incluem danças, cânticos e oferendas, são maneiras de se conectar e agradar aos orixás, buscando proteção, orientação e equilíbrio. A

cosmologia do candomblé também valoriza a ancestralidade, onde os antepassados têm um papel importante na vida espiritual dos praticantes (Capone, 2018).

Nesse sentido, a pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2021), propõe o uso do termo cosmopercepção, para explicar de forma mais inclusiva, a concepção de mundo das culturas afrodiaspóricas constituídas, ainda que sejam no território latino-americano dentro do lado Ocidental do mundo. Assim, cosmopercepção contempla aspectos que estão para além da visão, ultrapassando o sentido comumente impresso ao termo cosmovisão, que tem em sua história, a racionalização eurocêntrica usada pelo Ocidente para singularizar a sua lógica cultural. Nesse sentido, o termo cosmopercepção se aplica em melhor tradução, para explicar.

Essa cosmopercepção, alimenta os costumes e tradição das comunidades de terreiro no território brasileiro, por considerarmos, para além da visão, outros sentidos que são acionados pela ancestralidade, como caminhos de exercício dentro das práticas ritualísticas religiosas.

A partir dessa conceituação, entendemos que a lógica experienciada nas comunidades de terreiro, não obedece a cosmologia somente da visão, um dos elementos dos cinco sentidos humanos, como única possibilidade de experienciar a vida e a natureza em sua relação de cooperação sistêmica entre elementos visíveis e invisíveis, como preconiza a cosmopercepção. A natureza e os ancestrais (seres que não se encontram mais materializados corporalmente), possibilitam um modo de vida outro, distante dos valores civilizatórios judaicos cristãos.

Os modos de vida a que nos referimos, são modos alicerçados pela ancestralidade, dinâmica cultural que prevalece sobre os povos africanos segundo Hampetê Bâ (1982), que informa sobre as características de existência das comunidades africanas que são sociedades agrafes, perpetuadas pela oralidade.

Entre pessoas diferentes está presente o que se registra em memória, fruto das experiências individuais e coletivas decorrente desses encontros, compreendidos e interpretados como possibilidades de encantamentos de vida, onde a magia do falar e fazer se cruzam, disseminando os saberes que os constituem como fragmentos da natureza e os estratificam como condição básica na constituição cultural do território onde estão situados e se constroem a cada tempo.

Esse cenário real, composto em virtude das barbáries cometidas pelos colonizadores (portugueses, espanhóis, ingleses, dentre tantos outros), que imprimem violência das mais

perversas esferas de crueldade sobre povos disseminados como fracos e aculturados, como estupros, assassinatos, tortura, acoite, elementos que levam a diferentes graus de loucura e suicídio, enunciam os processos de resistência que essas populações marginalizadas necessitaram constituir para manter-se vivos (Reis; Gomes, 1996)

Ao tratar-se de história e composição de comunidades, saliento que a cultura que nos permeia, está imbuída do que nós somos, de como nos constituímos individualmente e coletivamente, proporcionando assim, um sobreposto de símbolos e identidades que nos compõe.

A cultura em foco nessa discussão, está imbuída de nos fortalecer mediante a compreensão de como as comunidades no território afro-brasileiro são constituídas mediante cultura afrodiaspórica África/Brasil. Nessa perspectiva, Falola (2020) apresenta um debate importante sobre a cultura africana na modernidade.

A cultura é uma agência de poder. Se a tecnologia precária e as economias devastadas traçaram um quadro negativo da impotência da África, podemos ver o oposto nas culturas em que as pessoas demonstram a capacidade de serem criativas, de buscarem ativamente soluções alternativas para diversos problemas e de se adaptarem a ideias e produtos importados. Sobretudo, a cultura tem sido a principal fonte para a construção da identidade e para a reinvenção da nação e da etnicidade em face da imposição colonial e das mudanças decorrentes dela. Da mesma forma, a cultura possibilita a compreensão das classes sociais e do comportamento da elite, a socialização de seus membros e a reprodução de práticas e valores estabelecidos. Estados e indivíduos perseguem seus objetivos continuamente. Esses objetivos são moldados por valores derivados de fontes diversas (FALOLA, 2020, p. 19).

O pensar nessas interrupções destrutivas das culturas locais por colonizadores, o qual, a elite africana desdobra as formas de exercer o poder e dominação, produz escritos que viabilizam a análise de muitos fatos, dos desmontes de grupos sociais e reconstrução de costumes e valores societais. Essa abordagem sobre a cultura e suas relações para as diferentes classes sociais africanas, possibilita estabelecermos pontos congruentes para discutir sobre a diáspora e quais elementos desta, estão assentados, de modo dinâmico em nossas comunidades que evidenciam a manutenção de uma cultura originária dos povos que compuseram toda a história formativa do estado brasileiro.

As culturas africanas, assim como outras culturas, em outros territórios, vivenciam transformações significativas ao longo do tempo, pois não são estáticas e não permanecem congeladas no passado. Elas se movimentam no e com o tempo. Contudo, as tensões entre as antigas culturas e as novas culturas, que tiveram como agente impulsionador da transformação, elementos como a religião (o islamismo e o cristianismo), a colonização, a ocidentalização, a

industrialização e a modernização, acarretam uma discussão contemporânea ao buscarmos compreender como a cultura tradicional está sendo mantida e em quais âmbitos estão sofrendo alterações.

Ao exemplificar como as culturas africanas sofreram alterações em seus símbolos de existência cultural que caracteriza o território, anunciamos que é necessário compreender as mudanças bruscas geradas nas culturas africanas, em virtude dos processos endógenos de transformação, instituídos por culturas externas e que ocasionam transformações nas crenças e ideias dessas comunidades. Mudanças operacionalizadas com a adoção de símbolos e objetos importados, assim como interferências no comportamento social de jovens, a partir de uma concepção ocidental de juventude, podem caracterizar a deturpação dos costumes dessas comunidades.

A cultura tradicional, comumente, privilegia a sabedoria da senioridade e a constituição de famílias numericamente ampliadas, enquanto a cultura ocidental inspira-se na questão econômica e dissemina a formação de pequenas famílias. Essa característica nos permite compreender que as perdas sociais e culturais que os indivíduos sofrem no processo de colonização, ao se reencontrarem em um novo território, na busca pela recomposição de sua história, mobiliza afetos, símbolos, cânticos, danças, vestimentas e culinária, como elementos vitais para alimentar a si e rememorar a riqueza de ensinamentos de seus antepassados.

Contudo, um cenário de destruição das culturas africanas foi efetivado. Mas, o ato de formação das comunidades africanas nas Américas, instaura o processo de mobilização e organização social, a partir do que esses negros africanos que foram escravizados e transportados sobre o Atlântico, coadunam em conhecimento cultural, mesmo após barbárie, o que em seus corpos carregam, sua fé e prática ritualista de culto a natureza, como forma de existir, a partir do que seus antepassados construíram.

2.2 Os terreiros de candomblé no Brasil

A história do Candomblé no Brasil, incide em diferentes processos de organização e resistência social e cultural dos negros africanos que foram escravizados. Para chegarmos nessa terminologia Candomblé, expressa como cultura religiosa afrodiáspórica, não podemos deixar de salientar o que vem antes que são os Calundus, prática religiosa baseada na relação de oferecer elementos naturais, após montados altares onde são depositadas as oferendas e

evocadas as forças da natureza, que por muitos são classificados como deuses e para aqueles do culto são divindades.

As práticas religiosas Calundus, que antecederam o candomblé, e, posteriormente as práticas do próprio Candomblé, sofreram perseguições e foram criminalizadas. Neste sentido, o Jornal Alabama, fundado em Salvador no ano de 1863, discorria sobre as perseguições policiais e anunciava uma campanha contra o candomblé, enunciado como uma prática de superstição, barbárie e promiscuidade sexual. Esse periódico possibilitou, em virtude da veiculação dessas informações, a identificação dos locais onde ocorriam as práticas religiosas, o nome de seus líderes e a descrição com riqueza de detalhes sobre a quantidade de participantes, as indumentárias utilizadas pelos mesmos e ações realizadas.

Conforme registrado no periódico, no distrito de Madre de Deus (perto do município de Santo Amaro), nas terras da fazenda Boa Vista, um jovem escravizado denominado João, em 1807, constituiu uma congregação de caráter mais estável nomeada como “terreiro de candomblé”, em seguimento as práticas anteriormente denominadas de Calundu. Esse nome é registrado no ato de sua prisão, pois ele foi identificado como presidente do terreiro.

A prática do Calundu, inteirava-se do batuque de tambores, das danças, e manifestações de divindades no corpo das pessoas adeptas daquela prática, que por sua vez, ficavam restritas ao âmbito doméstico com receio das retaliações e açoites violentos da polícia, mesmo dentro desses espaços domésticos. Essa ação festiva, datada possivelmente do século XVIII, diz um pouco sobre as diferentes formas e expressões das práticas culturais religiosas e seu caráter interativo e aglutinador do povo negro em rememoração das suas tradições (Parés, 2018).

Essa descrição sobre o Calundu, prática que teve em seus registros a liderança masculina e o Candomblé que tem no registro inicial a liderança de mulheres, contextualiza nosso diálogo referente ao início das casas de candomblé no Brasil. Nos escritos de Cossard (2008), um registro temporal nos auxilia na compreensão desse processo de construção dos terreiros, o qual procurei elucidar de forma sequencial cronologicamente.

- 1807 – Candomblé situado no caminho do inferno, chefiado por um escravo;
- 1829 – o candomblé de Acu, no bairro de Brotas, na cidade de Salvador/BA, local que cultuava o “*Deus Vodun*”, caracterizados internamente pelas oferendas realizadas em altares sacralizados, com um quantitativo de 36 pessoas;

- 1831 – Um assalto a trinta casa de culto, situados no bairro do Engenho Velho na cidade de Salvador/BA;
- 1832 – Uma festa que foi denunciada pelo barulho provado pelo som dos tambores, em um sítio denominado Bate-Folha, em Santo Antônio além do Carmo, perto do bairro de Pirajá. Decorrido seis anos, a mesma denúncia junto a polícia sobre esse local e o excesso de barulho reincide.

Na difusão religiosa instaurada no Brasil, a partir da diversidade de grupos de negros que foram escravizados, regidos pela tradição e costume do território africano de sua origem, referente às suas práticas espirituais, as diferentes culturas territoriais de cada grupo de negros, dispõe a unicidade dessas tradições que se consolida em prol do fortalecimento de um bem viver, dentro do território brasileiro a alimentar os terreiros de candomblé, constituindo as suas nações.

Essa difusão está organizada no território brasileiro a partir de nações que vigoram até os dias atuais. A origem desse termo que passa a designar as Nações de candomblé no Brasil, configurou-se a partir de uma palavra nomeada pelos traficantes de escravos, missionários e chefes administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, e está baseada na disposição geográfica do território de origem dos negros, fazendo menção aos grupos populacionais autóctones entre os séculos XVII e XVIII.

Segundo Santos (2012), as nações estão apresentadas no Brasil da seguinte maneira:

- a) *Nagôs*: Todos esses diversos grupos termo emprestado que passa a englobar todos os povos falantes da língua *Yorubá* provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yoru baland*, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de *Nagô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os *Ketu*, *Sabe*, *Òyó*, *Ègbá*, *Ègbado*, *Ijesa*, *Ijebu* importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião. (Santos, 2012, p. 28)
- b) Os Africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desdobramento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os *Jeje* do Daomé e os *Nàgô*, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife (Santos, 2012, p. 33).

Toda essa história, de difícil registro e proveniente de uma pesquisa científica aprofundada, está organizada pelo professor Luís Nicolau Parés (2018), sendo essas informações corroboradas pelos escritos de Cossard (2008) e Luz (2002) pertinente a origem do Calundu enquanto prática religiosa e posterior denominação e similaridades com a prática denominada de Candomblé.

Nesse sentido, o que entendemos por candomblé linguisticamente segundo Lima (2010) é algo que possibilita a designação de grupos religiosos presentes no Estado da Bahia. A partir dessa história transatlântica de escravização dos negros africanos reportados para o Brasil, o autor nos diz que:

O termo “*Candomblé*”, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área linguística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crença em divindades chamadas de santos ou orixás e associados ao fenômeno da possessão ou transe místico. O transe que é considerado pelos membros do grupo como a incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la. Esta é uma definição real para um fenômeno que possui referentes empíricos nitidamente identificáveis e não apresenta, como diria Spiro, procurando definir a religião de um ponto de vista socioantropológicas, as dificuldades próprias de várias outras construções não empíricas e hipotéticas da antropologia.

Em outra perspectiva, Carneiro (2008) vai elucidar a concepção de Candomblé, atrelada as questões identitárias do próprio território brasileiro, mas sem negar, sob hipótese alguma, a origem africana da religião e sua diversificada composição cultural, em detrimento aos diferentes povos africanos que foram escravizados, composição esta, que atribui ao espaço do terreiro, sobrevivências religiosas indígenas.

O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala das festas, mas os seres que vêm ao *terreiro* são legítimos deuses africanos, o deus do ferro Ogum, o deus da caça Oxocé, o deus das tempestades Xangô; são personificações das tribos naturais do país, como Tupinambá; são figuras fantásticas, que ora divinizam as árvores, como Loco e Juremeiro, ora idealizam uma profissão, como o Boiadeiro; são antepassados comuns, que se singularizam no favor dos deuses, como os eguns.... Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e com os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé. Os deuses e os mortos se misturam com os vivos, ouvem suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédio para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua beneficência (Carneiro, 2008, p. 33).

O terreiro de candomblé (*Egbé*), segundo Sodré (2019) é uma “associação litúrgica organizada”. A partir de toda história de organização societal no território brasileiro, incide esse

patrimônio, que é compreendido como “herança composta por um complexo de bens históricos” (Silva, 2021). De acordo com os escritos do autor, que argumenta a relação entre patrimônio cultural e patrimônio histórico, aqui mobilizado para maior compreensão do que engloba os terreiros de candomblé em seu lastro de patrimônio, identifica-os como um espaço estruturado seguindo a herança cultural dos negros africanos, o qual expressa a existência da diáspora África/ Brasil.

As comunidades de terreiro regidas legalmente no Brasil sob a Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 pela instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, apresenta na redação do Artigo 3º, inciso I, a disposição conceitual para essas comunidades, possibilitando legalmente diferentes ações de proteção para com elas.

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e utilizam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição (BRASIL, 2007).

Para a justiça da nação brasileira e sua laicidade, conforme descrito no Artigo 5º, inciso VI da Constituição Brasileira de 1988, “todos devem reverenciar a sua religiosidade de forma segura”. Portanto, o enunciado referente a designação conceitual dessas comunidades, no registro político da sua existência no território brasileiro, assim como, o regimento das práticas exercidas por elas, devem ocorrer de forma livre e assegurada em atendimento ao pensamento do combate ao racismo religioso.

Contudo, a legislação não impede as expressões e nem ataques de ódio e violência física e moral, para com os membros dos terreiros de candomblé, ao transitarem em sociedade com os símbolos que os identificam enquanto membro dessa cultura religiosa. Essa ação violenta, está embasada nos valores de uma sociedade colonizada e de costumes eurocêntricos que reverberam na infração de atos racistas para com essas pessoas que compõe os coletivos das comunidades de terreiro.

Esses instrumentos legais amparam o exercício cotidiano das comunidades. O combate à intolerância religiosa, tem na instituição da Lei nº 20.451, de 22 de abril de 2019, o compromisso da nação brasileira, em punir os cidadãos que cometem violência contra a pessoas em detrimento as suas práticas religiosas. Contudo, as pessoas persistem na manutenção do ódio e do racismo, para com a história da população do território brasileiro, que não se restringe em características culturais somente a uma única religião, a do colonizador (BRASIL, 2019)

A constituição do candomblé praticado no Brasil, se deve as distintas formas culturais religiosas de negros africanos escravizados em nosso território. A escritora Juana Elbein dos Santos (2012), ao compor uma obra de extrema relevância para os escritos sobre a religião dos nagôs, reverenciando a morte e seus processos de encantamento preeminentes a cultura mítica do candomblé, revela a junção dos símbolos manuseados com base nos costumes vivenciados na comunidade africana e ressignificados no Brasil, com vista à prática de seus rituais de evocação das energias que emanam da natureza e seus ancestris (antepassados). Nesse sentido podemos compreender o candomblé da seguinte maneira.

Os diversos grupos *Nagô* não tardaram a estabelecer contatos, ligados como eram pela semelhança de seus costumes e sobretudo por sua comum origem mítica e sua prática religiosa. Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do *Nagô* brasileiro, entendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o *Nagô* conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais (Santos, 2012, p. 30).

A explicação da autora, permite conjecturar a formação de um espaço de (re) existência, constituído de uma vasta memória cultural de povos africanos e afrobrasileiros. Na condição de um grupo étnico, os terreiros de candomblé, estão organizados e dispostos culturalmente seguindo costumes e tradições. Contudo, esses costumes e tradições, são norteados, por valores culturais ressignificados provenientes de regiões de alguns países africanos que tiveram seus filhos pátrios capturados e trazidos em condição escrava para o Brasil, assim como os seus descendentes nascidos em solo brasileiro.

Essa dinâmica cultural de aproximação pelo afeto e expressão de força, alinha a concepção sobre o terreiro de candomblé, que está instituído diferentemente do pensamento racista comum, baseado na cultura religiosa eurocêntrica, referenciando-as como práticas de “maldades” dentro desses espaços.

A sociedade, ao cultivar os valores de branquitude eurocêntrica, valores oriundos do cristianismo, proveniente de um projeto político de dominação e acúmulo de capital, alimentam a ideia da marginalidade da prática religiosa dos negros, de forma a alimentar a relação de ódio para com aqueles que compõem os terreiros de candomblés.

Nessa perspectiva da relação de marginalização e a prática colonial de rotular as pessoas por suas práticas religiosas, cor da pele e sexo, dentre tantas outras formas de preconceito e discriminação, o terreiro responde as condições da relação em diáspora e expressa a formação de uma comunidade. Espaço comum e de partilha, alimentando-se do princípio da coletividade,

instrução da ancestralidade que governa as relações e ligações de pessoas que habitam o espaço e daqueles que, mesmo com moradia distante desse “terreiro” estão ligados e dinamizam o espaço com sua presença, seja essa por um curto ou longo período.

Um outro entendimento sobre o que é candomblé, e como esse se organiza internamente, nos ajuda a compreender ainda mais sua riqueza cultural na constituição da história da nação brasileira. O candomblé no Brasil, segundo Luís Nicolau Pares (2018) é uma construção dos grupos étnicos em sua expressão de integração, resistência e persistência.

Porém a persistência dos grupos étnicos precisa de “um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos”; em outras palavras, é preciso que exista “uma congruência de códigos e valores”, o que em última instância requer e cria uma “similaridade ou comunidade de cultura”. Os sistemas sociais multiétnicos comportam, portanto, uma relativa simbiose cultural, um consenso de base a partir do qual se articula a diferença. Como veremos, o Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação “étnica” estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais. (PARES, 2018, p. 15).

A unicidade presente em muitos cultos, reverbera na formação de grupos étnicos que assumem uma dinâmica pertinente a nações a exemplo dos Ketos e Angolas, não eximindo o culto aos caboclos, entidades brasileiras oriundo das matas, que asseguram a cura dos males (Silva, 2005).

Essas entidades pluralizam as construções de grupos, que em sua devoção e culto ancestral no território brasileiro, perfaz a experiência de construção dos terreiros de candomblé no Brasil, a partir das ressignificações da cultura africana. A essa relação, importante perceber que os processos culturais não são estáticos, a cultura se movimenta mobilizando os corpos e instrumentos sociais que são arraigados de valores, respeitando as mediações culturais provenientes da relação afrodiaspórica (Hall, 2013).

Essa mediação cultural, sustenta a pluralidade, agrupando os indivíduos, que a partir da sua própria ancestralidade de maneira concernente, unem-se fisicamente em comunidades para cultuar os espíritos de seus antepassados e energias da natureza. Essa forma de existir, ser e estar no mundo, pode ser compreendida pela somatória de valores oriundos da cosmologia africana e indígena, para a composição física dos terreiros de candomblé, sua dinâmica espiritual de culto as divindades e entidades e estruturação física correspondente.

2.3 Matrigestão dentro do candomblé

Na continuidade de nossas reflexões, buscamos nesse subitem responder a algumas indagações, a partir da elucidação histórica sobre a escravidão e etnias africanas nas Américas, tema inspirado nos escritos de Gwendolyn Midlo Hall (2013), historiadora americana que se concentrou nos estudos sobre a história da escravização no Caribe, América Latina, Louisiana, África e a diáspora africana nas Américas.

Na constituição cultural do hemisfério ocidental, as mãos que fomentaram essa formação são de africanos trazidos para esse hemisfério em condição escrava. Nesse sentido, uma grande dívida com essa população se estabelece. Muitos saberes vivenciados regional e nacionalmente nas Américas, são fruto da crioulização e das adaptações realizadas por essa população escravizada, que em adaptação territorial, buscou ressignificar seus saberes, dinamizando-os com os elementos que o território oferecia.

Essa construção sociocultural e econômica, alimenta a história de diferentes nações, as quais os negros africanos que foram escravizados contribuíram massivamente. Contudo, esses negros são invisíveis, a luz da política de dominação e coibição de usufruto dos benefícios gerados pelo trabalho exaustivo dos próprios negros, que derramaram literalmente sangue na terra que na atualidade colhem-se bons frutos e nos alimenta (Hall, 2013).

As narrativas contadas e registradas nas páginas de um livro, fazem sempre menção as experiências vividas, com o objetivo de identificar e posteriormente compreender os fatos de maneira cronológica. Essa teia de palavras, guarda em seus entre encontros de fios, traços nodais inerentes aos movimentos que são executados no tempo e espaço passado, os mesmos que na atualidade, nos motiva a investigar quais “reais processos” extraímos dos acontecimentos históricos ocorrentes, e como essa interposição de fatos contados somente por uma história única, a do colonizador, modula a história do colonizado, de forma social e cultural, durante o processo de tomada do território brasileiro durante a colonização das Américas.

Essas histórias únicas, nos alijam de conhecer outras experiências e muitas vezes de nos encontrarmos nos escritos. Esse é o perigo de uma história única, que conforme Chimamanda Ngozi Adichie (2019), nos conduz a adotar a história do outro, de outros territórios, como a verdade cênica da nossa própria experiência, homogeneizando as diferentes culturas e modos de vida, incidindo em classificar as particularidades de nossas vivências como uma não verdade.

Essa relação de verdade implantada pelos colonizadores frente ao processo de colonização, está argumentada por Macedo (2016), que nos diz que o mundo Atlântico, no período estabelecido entre os séculos XVI e XIX, sofreu um grande processo de mudança estrutural em sua organização societal, resultante das ações de exploração do território africano e americano pelos povos europeus, primordialmente aqueles exploradores português e espanhóis em seu processo de expansão marítima.

Esse cenário de dominação e subordinação para com os povos africanos, subsidia as formas e afetos impressos na organização dos grupos africanos na América, e por consequência, a unificação cultural dos negros escravizados, seguindo sua origem cultural, aliando-se uns aos outros, como forma de resistência ao processo de aculturação dessas pessoas e sua comunidade. Esse processo nos fala muito sobre o território e consequente culturas dos diferentes grupos étnicos africanos e o alimentar intercultural presente dentro do território brasileiro, bem como as formas de culto religioso sul-americano.

Os terreiros de candomblé, em sua história constitutiva no Brasil, são um espaço que intrinsecamente informam sobre processos de resistência para com o racismo e intolerância que a sociedade, regida por normas e padrões culturais eurocêntricos, operam com as pessoas, que em sua ancestralidade e devoção rememoram seus processos de conexão com o sagrado. Os primeiros terreiros de candomblé oficialmente instituídos no Brasil foram e são, até a presente data, gestados por mulheres, mesmo identificando ações históricas anteriores que remontem a prática do calundu, que podem estar associadas as formas de culto do candomblé (Luz, 2002). Essas mulheres negras e de axé, utilizaram de muitas peripécias para despistar a polícia e poder tocar os candomblés, como era dito popularmente.

A descrição realizada por Luz (2002), nos permite identificar a composição da primeira casa denominada terreiro *Ilê Ase Airá Intilé*, constituída a partir de um grupo de mulheres, no qual a líder era *Iyá Nassô*, descendente da constituição da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Barroquinha, composta pelas altas hierarquias sacerdotais africanas *Nàgô*.

Essa mulher negra e de axé não confeccionou toda essa estratégia sozinha, ao que foi possível recuperar nos registros historiográficos retirados do Jornal Alabama (1863 a 1890), duas outras mulheres estiveram em sua companhia, se arvorando nessa luta, *Iyanassô Akalá* e *Iyalussô Danadaná*

Essa mesma comunidade de mulheres, registra o terreiro *Ilê Ase Airá Intilé*, que na atualidade é reconhecido oficialmente como a primeira casa do Brasil e popularmente intitulado de Terreiro Casa Branca, confeccionando uma das mais importantes tradições civilizatórias afrodiaspórica no Brasil.

Para reflexão referente a essa alta hierarquia sacerdotal africana, precisamos compreender quem é *Iá Nassô*. Uma mulher, a qual o nome refere-se ao título que lhe é conferido para cuidar do *orixá Xangô*, pertencente ao rei *Alafin*, o qual comanda o reino de *Oyó*, líder da capital política do povo *Nàgô*. Esse povo está agrupado geograficamente na cidade de *Oyó*, Estado de mesma nomenclatura, pertencente a região Sul da Nigéria. Essa região também compreende a capital do reino dos *Yorubá*, nome que agrupa diferentes subgrupos a exemplo dos *Egba*, *Egbado e Sábé*, coadunados às suas próprias comunidades nomeadas de *Ketu*, *Ijesa e Ijebu*.

Essa síntese geográfica descrita por Santos (2012), afirma a origem da realeza africana que chega ao Brasil por meio da escravização dos negros africanos, mesmo esses ocupando altos postos na tradição de suas comunidades. Em sinal de resistência, os indivíduos se agrupam para fundar irmandades, o que possibilitará posteriormente, a instituição formal dos terreiros de *candomblé* no Brasil.

Para tanto, *Iá Nassô*, ao realizar a visita à *Ketu*, acompanhada de Marcelina da Silva, por uma afetuosa ligação, que não se sabe ao certo se essa ligação era consanguínea ou ancestral, no sentido de ter sido iniciada no culto aos *orixás* por ela, dará início as relações de agrupamento e princípio de formação de outras casas de culto, como rege a tradição religiosa, de serem iniciados para o *orixá* pelas mãos de outras pessoas e nunca em um processo individual.

A figura de Marcelina da Silva, nomeada religiosamente por *Oba Tossi*, compõe um grande fio, nesse novelo que iremos desenrolar, visando compreender como essas relações entre as mulheres negras e de axé acontecem e se fortalecem na perspectiva de salvaguardar a cultura ancestral da cultura religiosa do *candomblé* no Brasil.

Nessa viagem à *Ketu*, Marcelina também segue acompanhada de sua filha Madalena, que em seu regresso para o Brasil após sete anos, desembarca com mais duas crianças e grávida de uma terceira. Essa terceira filha de Madalena, neta de Marcelina (*Obatossi*), chamava-se

Claudiana, que iniciada nos mistérios para o *orixá*, torna-se a mão espiritual (Ialorixá) de Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida nacionalmente por Mãe Senhora (*Oxum Miwa*).

Assim, estabelece-se uma rede entre mulheres, que ensinam e aprendem os cuidados espirituais e estratégias de liderança e resistência para manutenção da tradição culturais religiosa do candomblé. Com a morte de mãe *Obatossi*, a liderança do *Ilê Ia Nassô*, passa para uma filha já iniciada chamada Maria Júlia Figueiredo (*Omanikê*). Essa transição não tão bem aceita por todo o grupo do *Ilê Ia Nassô*, provoca a construção de dois novos terreiros, que em respeito a tradição, passam a ser descendentes, independente das diferenças de pensamento das filhas de axé da casa quanto a liderança dela.

Assim nasce o *Iya Omi Yamassé*, segunda casa fundada no Brasil sob a liderança de uma mulher, situado no alto do Gantois, liderado por Maria Júlia da Conceição Nazaré, mulher regida pelo *Orixá Dadá Bayani Ajaku*, consagrada para *Oxossi*, originária e disseminadora da tradição da nação *Ketu*. Em 04 de janeiro de 1868 é notificado para toda sociedade baiana no Diário oficial da Bahia, a existência do terreiro popularmente chamado de Cantois.

A terceira casa registrada oficialmente no Brasil, foi o Axé Opô Afonjá, instalado no bairro de São Gonçalo do Retiro, na cidade de Salvador/BA, por volta de 1910, após ter funcionado provisoriamente no bairro do Rio Vermelho nessa mesma cidade. Em sua liderança, estava a mulher negra e de axé, Eugênia Ana dos Santos (*Obabiyi*), iniciada para o *orixá Xangô*. Essa por sua vez foi auxiliada por um africano vindo de Recife, juntamente com o qual fundou esse novo terreiro e a sociedade chamada Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá

Essa sororidade (Lorde, 2021), processo de cooperação entre mulheres em prol da sustentabilidade de suas ações sociais, políticas, físicas e emocionais, demonstradas nesse princípio de surgimento das casas de candomblé no Brasil, inspira-se nas formas relacionais pertinentes ao processo iniciático na cultura religiosa do candomblé, o qual não ocorre de forma autogestável. Faz-se necessário, para a experiencição desse processo ritualístico, a cooperação de um grupo de pessoas, coordenado hierarquicamente por uma “mais velha”.

Essa posição de cuidado e orientação dentro de um coletivo, corrobora com o princípio da sororidade que anuncia esse autocuidado em um agrupamento de mulheres. Esse cenário confecciona a motivação para o nosso diálogo e investigação para com as práticas educativas desenvolvidas por mulheres de axé, em detrimento a toda história de resistência necessária a sobrevivência dessas casas de culto no Brasil e processo da matrigestão.

A matrigestão assenta-se na liderança e forma organizacional de dirigir uma comunidade, sempre validada pelas referências espirituais que as constituem como tal. Essa instituição sociopolítica, que em sua liderança possui a figura de uma mulher, nomeada de *Iyálorixá (mãe de orixá)*, prescinde de uma terminologia importante dentro da linguística yorubana que é *Yá* e o seu significado dispõe de uma interpretação central para a nossa matrigestão e matripotência em sua significação.

Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021), *Yá* no conceito filosófico das comunidades yorubanas, em Oyó na Nigéria, descreve o significado não somente textual da palavra, mas a representação e identificação sociocultural que está associada a maternidade – feminina, algo enfocado na cultura ocidental, segundo a generificação dos corpos, como dimorfismo sexual dos corpos.

A discussão sobre matripotência, está enunciada sobre a compreensão linguística da terminologia *yá* e seu sentido, conforme a tradição *yorubá* anuncia. Essa dinâmica civilizatória africana, incide nos territórios brasileiros, corroborando para o fortalecimento do papel da mulher e suas estratégias de gestão junto à comunidade religiosa, que por sua vez se estende para a comunidade civil e familiar, onde a extensão familiar, segundo os parâmetros de um patriarcado eurocêntrico, rompe com a voz de comando e atendimento dessa por todos que se somam para manter o coletivo. Ao dispor dessa ideia de subordinação da mulher para com o homem, o patriarcado em seu conceito discutido pelo sociólogo britânico Jonh Scott (2010) relata a dimensão desse sistema.

Patriarcado é um sistema social de relações de gênero em que existe desigualdades entre estes. Relações de gênero são relações sociais entre homens e mulheres que estão engastadas numa série de instituições e estruturas sociais. O conceito de patriarcado incorpora o de relações frequentemente encontrada em relações desse tipo. Primeiro, inclui a desigualdade frequentemente encontrada em relações desse tipo. Segundo, chama a atenção para a interseccionalidade dos diferentes aspectos delas, que constituem um sistema social (Scott, 2010, p. 155).

Os parâmetros instituídos pelo patriarcado, na condição de uma base discriminatória com a mulher, ao eleger o poder do homem sobre ela, se configura de base histórica e arcaica, apresentado inclusive dentro das formas mitológicas de contar a história e cultura de diferentes civilizações. Essa forma pré-histórica e colonial de dominação, está sedimentada no cotidiano das diferentes comunidades e nos diferentes espaços das nações.

Para Segato (2022), desde a leitura do Gênesis, texto que compõe a Bíblia, livro sagrado para o catolicismo, até as formas mais modernas-coloniais, a discussão sobre o

patriarcado, assevera a negação da mulher. Escrita por homens, a história das mulheres e suas diferentes formas de subjugação pertinentes as condições sociais e políticas delas perpassam as narrativas construídas historicamente, sobre as mulheres. No relato do Gênesis, as histórias de Adão e Eva frequentemente são interpretadas como fundadoras das estruturas patriarcais, com Eva sendo criada a partir de Adão e, posteriormente, responsabilizada pela queda dos valores de inocência e pureza do homem, levando-o a cometer o pecado da carne.

Em civilizações antigas como a Mesopotâmia, Egito, Grécia e Roma, as mulheres tinham direitos variados, mas geralmente eram subordinadas aos homens em termos de propriedade, participação política e direitos legais. A filosofia grega, especialmente o filósofo Aristóteles, perpetuava a ideia de que as mulheres eram inferiores aos homens

A idade moderna e a contemporânea, possibilitou, a partir do Iluminismo e da Revolução Industrial, uma mudança no contar dessa história de subordinação, apresentando ideias de igualdade e direitos naturais. Contudo, a aplicação prática dessas ideias para as mulheres pouco se efetivou. A Revolução Industrial, com a mudança nas relações de trabalho dentro das fábricas, possibilita o desafio de questionar os papéis tradicionais de gênero, ao empregar mulheres que passam a reivindicar melhores condições salariais (Lerner, 2019).

O movimento feminista entre os séculos XIX e XX, organizou-se a partir das bandeiras de luta, sendo iniciado pelo sufrágio feminista, que teve como questão central o direito ao voto para as mulheres em vários países. A partir dessa primeira organização, o movimento passa a ser estruturado em ondas. A segunda onda do feminismo, instituída por volta dos anos de 1960 e 1970, focou suas questões no debate referente a igualdade no trabalho, direitos reprodutivos e a crítica ao patriarcado institucionalizado (Sarti, 2004). A terceira onda do feminismo instituída a partir dos anos de 1990, aborda uma amplitude de questões, contestando as definições essencialistas do papel das mulheres, baseados somente nas ações de mulheres brancas e burguesas, passando a incluir em suas pautas de reivindicações as questões demandadas pelas mulheres negras. Discutir questões de interseccionalidade, identidade de gênero, violência contra as mulheres e desigualdade econômica, passam a compor um outro arcabouço de pautas reivindicatórias. O movimento continua a lutar contra as estruturas patriarcais em várias esferas da sociedade (Davis, 2016).

Na contemporaneidade, a violência doméstica ratificada por meio dos instrumentos legais de coibição da violência na expressão da lei denominada Maria da Penha (11.340/2006)

no Brasil, ao estabelecer punição para os atos de violência cometida contra as mulheres, enuncia que o tempo e as diferentes instituições e políticas sociais de Estado, não extinguiram o patriarcado e suas faces presentes nas agressões físicas, morais e verbais.

O combate à violência contra as mulheres, tem na relação social da matrigestão, um significativo rompimento, ou mesmo, um processo distinto de estruturação social dentro das comunidades e dos fatos históricos por essas constituídas. Esse modelo de existência dos grupos culturais baseados na ancestralidade africana e afrobrasileiros, não incide na exclusão das diferentes violências ocorridas nas sociedades, mas anuncia, que é possível, dentro de um grupo social, modificar a estruturação de distintas formas de supremacia entre os sexos balizadas pelo sistema patriarcal.

Ao falarmos sobre essas mulheres de axé e sua ausência, ou melhor, invisibilização dentro dos eventos históricos, temos como exemplo as lutas feministas que oficialmente foram instituídas e que ignoram as lutas de diferentes rainhas negras, que na chegada ao Brasil, promoveram um desfecho, capaz de preservar muitos de seus companheiros e companheiras de luta, mesmo sob a violência física e psicológica.

A caminhada da rainha Nzinga, soberana do Ndongo (Angola), processo de disputa territorial iniciado em 12 de outubro de 1657 (Luz, 2002), como início de uma luta em Angola, que no transcorrer do tempo de embate, desencadearia a luta no território brasileiro, acaba por instituir o quilombo dos Palmares, situado no estado de Alagoas/BR.

Essa batalha travada pela rainha Nzinga junto ao rei de Portugal, D. Sebastião, que visava fundar um império em Luanda e escravizar uma cidade inteira, foi confrontado com as estratégias espirituais da soberana, que tinha como dom dentro do povo mbundo – jaga controlar a chuva. Para além desse poder espiritual, ela se destacava pelo poder da invisibilidade. Esses poderes deixavam os soldados atônitos durante o processo de combate, elemento que favorece a seu povo angolano no enfrentamento do domínio português.

O manuseio dos elementos ancestrais atribuídos aos nossos corpos e utilizados em prol da liberdade de um povo, incide nas relações espirituais estabelecidas entre os corpóreos e suas divindades e entidades cultuadas dentro das comunidades.

Nas Américas, essa ação da rainha Nzinga está vinculada ao quilombo dos Palmares e na organização das irmandades católicas de negros, utilizadas como mecanismo de garantia

para a união e conservação da tradição e dos valores ancestrais, ao associá-los as Congadas, Moçambiques, Ticumbis, Maracatus, dentre outros. Sobre essa interação das ações das mulheres de axé e fomento das diferentes lutas sociais de reivindicação de direitos e de promoção da equidade, é que salientamos as práticas educativas como contribuição para a promoção das transformações sociais.

Essa ação repercute na emancipação das mulheres enquanto cidadãs de direitos que são e a ocupação dos espaços sociais consonantes com a organização política da sociedade e suas divisões de classe. A instituição dos terreiros de candomblé, desafiam divisões sexistas patriarcais, que estruturam todo um sistema de governabilidade, que por muitos são implementados na sociedade brasileira, perfazendo um regime capitalista, onde as mulheres lutam constantemente para integrar-se de modo igualitário e serem reconhecidas pelo sistema enquanto pessoas que produziram e produzem cultura e história dessa nação.

As instituições religiosas afro-brasileiras, as comunidades de terreiro, consubstanciam-se nos valores africanos transportados sobre o atlântico. Na gestão desses espaços, permeiam-se a regência de elementos identitários, que vão dos invisíveis (ancestrais, entidades e divindades), aos visíveis como roupas, fios de conta, palhas, árvores, atabaques, que passam a compor um conjunto de elementos e, sacralizados em processos ritualísticos, evidenciam a identidade cultural religiosa afro-brasileira.

Mas para todo espaço de comunidade, um processo de liderança e gestão ocorre, imbuído de normas e diretrizes, que nessa temática, se constituirá nos costumes e tradição experienciados paulatinamente dentro da comunidade de terreiro. Os costumes, modo pelo qual são orquestradas as ações cotidianas, incluindo o que vestimos, as cores dos “fios de conta” utilizadas penduradas nos pescoços de cada um que circula dentro do terreiro - representativo a espiritualidade que lhe é conferida - os cânticos, os *orikís* (rezas), os instrumentos sonoros denominados de atabaques, tudo isso é confeccionado e organizado seguindo os costumes do culto ancestral daquele ambiente.

Outro elemento importante para a manutenção de uma comunidade é a senioridade. Essa incide na idade cronológica dentro das funções, as quais são exercidas dentro do espaço sagrado da comunidade, e não com a idade cronológica de vida corpórea. A senioridade, lhe confere poder dentro do culto aos *orixás*, *inquices* ou *voduns*, e está atrelada a continuidade dos

ensinamentos que alimentam o coletivo. Dentro do terreiro de candomblé a antiguidade é posto (Mesquita, 2021).

A senioridade dinamiza uma estrutura hierárquica dentro da ritualística do candomblé, que por sua vez, corrobora com a matripotência, ao identificarmos que a *Yá*, líder e gestora da prole, está coberta por essa senioridade dentro da comunidade cultural social e religiosa. Ela pode gerar ou não filhos sanguíneos que não significa não poder gerar filhos espirituais. Esses por sua vez, serão tangenciados pela ancestralidade da *Yá* somada a sua ancestralidade intrínseca. Portanto, a maternidade discutida no campo da generificação dos corpos na perspectiva ocidental que questiona o dimorfismo sexual, foge da dinâmica das comunidades de terreiro, que associa a maternidade a um legado espiritual ancestral.

A presença da mulher e sua busca por emancipação frente a um cenário social excludente, impulsiona as ações coletivas para reivindicação de direitos. O exemplo desse processo é a construção da política feminista. O Sufrágio, momento da história por volta de 1910 e 1920, é um fato registrado como o primeiro movimento de reivindicação e conquista de direitos para as mulheres. Mas para quais mulheres foram essas conquistas? Mulheres brancas, pertencentes a classe burguesa inglesa, que identificando a ausência das mulheres na política, reivindicavam o direito ao voto, para que elas pudessem ser representadas junto ao Estado, e não somente como aparelhos reprodutores na constituição da família e responsáveis pela organização doméstica dentro do casamento (Beauvoir, 2016).

Esse marco temporal não assume em sua totalidade a exatidão da luta e organização das mulheres, frente ao início de uma grande revolução política, econômica e social que é o feminismo. Mas nos permite repensar as ações, após o registro e descrição dos diferentes movimentos populares constituído e desencadeado por mulheres, que proporcionaram políticas de Estado e de Governo em atendimento às demandas sociais de existência dos diferentes agrupamentos de mulheres, que demandam por justiça social de maneira histórica.

Essa realidade transcorre e se avoluma, no sentido de mobilizar as mulheres para encampar outras lutas reivindicatórias. Ao assumirem a interseccionalidade das intrínsecas características que consolidam a constituição dos diferentes grupos de mulheres, negras, camponesas, indígenas, quilombolas, lésbicas e tantos outros grupos conforme propósito de reparação social, afirma-se a ampliação de lutas sociais e reivindicações que ao longo do tempo foram incorporadas a política feminista e posterior política de gênero.

3. BECOS E VIELAS PERCORRIDOS

A nossa investigação, ao elencar as mulheres de axé como suas protagonistas, assume como norteadores, os fatos históricos e todo um cenário político e social de racismo, vivenciado ao longo de mais de 500 anos, onde as diferentes estratégias de sustentação de um modelo de dominação hegemônica patriarcal, nos educou, de modo a refletir institivamente, esse modelo de dominação, onde o homem branco, impõe suas formas operacionais de controle que prevaleceram e prevalecem como norma para a vida cotidiana.

Nessa perspectiva, reconhecer a educação que essas mulheres praticam em seu cotidiano, decorrente de suas (re) existências, assume o caráter de relevância e impacto socioeducacional da investigação, entendendo que a educação antirracista, necessita ocorrer, para que possamos caminhar na perspectiva da equidade e respeito às diferenças. Essa discussão sobre a educação de terreiro, e a mesma ser desenvolvida pelas mulheres de axé, aparece nas buscas dentro do banco de teses e dissertações da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, fundação vinculada ao Ministério da Educação do Brasil, que atua na expansão e consolidação da pós-graduação stricto sensu em todos os estados brasileiros, como uma temática que necessita de uma ampliação para com o seu debate e construção de investigações, em função do quantitativo restrito de pesquisa em relação a outras temáticas.

Foram realizadas buscas com as palavras chaves Educação, Mulheres e axé e Feminismo, citadas nas investigações realizadas nos últimos dez anos. Ao instituir a busca, um número alto de pesquisas surge. Ao percorrer as teses e dissertações que emergem das buscas realizadas, percebe-se que a associação que o sistema faz, seria pelo termo mulher, e por consequência, um percentual significativo dos trabalhos não expressam o solicitado conforme todas as palavras chaves em unicidade. Contudo, não há uma associação direta com o termo mulher de axé. Nessa perspectiva compreendi que o tema pode estar subliminarmente estabelecido na trilha dessas buscas, onde os resultados das informações coletadas, corroboram com as formas canônicas de construção do conhecimento.

A caminhada continua na realização da leitura dos resumos dos trabalhos, para identificarmos quais os objetivos das investigações propostas. Nesse momento nos deparamos com distintos trabalhos em outras áreas do conhecimento e seus respectivos programas de pós-graduação como artes cênicas, dança, antropologia, sociologia e até mesmo na área das ciências

da saúde como os cursos de pós-graduação em enfermagem, por estudarem corpos de mulheres negras e as violências físicas sofridas.

Algumas produções, despertaram proposituras inspiradoras para com a nossa proposta de investigação, quanto a natureza da pesquisa, com o território de investigação que são as comunidades de terreiro e o arcabouço teórico-metodológico adotado. A primeira produção que mais se “afetou” foi uma tese intitulada “*PEDAGOGIA FEMINISTA DECOLONIAL: decolonialidade e práticas pedagógicas feministas na marcha mundial das mulheres*”, desenvolvida em 2021, por Vanessa Desbada da Silva Gil, no Programa de pós graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS, a qual estabeleceu como objetivo geral “*Compreender a pedagogia feminista decolonial presente nas práticas pedagógicas e educativas na preparação para a marcha mundial das mulheres*”.

Ao continuarmos a caminhada me deparo com a tese intitulada “*PRÁXIS EDUCACIONAL DE MULHERES E DANÇAS AFRO-BRASILEIRAS: Entrecruzar de corpos e culturas decoloniais*”, desenvolvida em 2021, por Cecília Nunes da Silva, no Programa de pós-graduação em educação da Universidade Federal da Bahia que traz como objetivo apresentar uma atividade reflexiva e interpretativa que apresenta como questão norteadora compreender o entrecruzar de corpos e culturas decoloniais (corpos que saem do padrão disciplinar) de mulheres que têm, nas suas histórias de vida, uma relação com a cultura popular, especificamente com danças afro-brasileiras, o samba de roda e as danças dos Orixás, produzindo e/ou vivenciando uma práxis educacional anticolonial.

Outra produção que se efetuou com a nossa investigação, foi a tese intitulada “*Mulheres de Axé e o Território da Universidade. Encruzilhando Epistemologias e Refundando Pedagogias*” desenvolvida em 2021, por Beatriz Martins Moura, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Essa tese se faz no encruzilhar dos caminhos de Mãe Dora de Oyá, Makota Kidoiale e Beatriz Martins Moura. Seguindo suas narrativas e suas histórias, caminhamos juntas entre seus terreiros, respectivamente o *Ilê Axé T’Ojú Labá* e *Manzo Ngunzo Kaiango* e as universidades em que atuaram como professoras através do Projeto Encontro de Saberes, Universidade Federal de Brasília (UnB) e Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O objetivo geral foi compreender como a educação se consolida enquanto um projeto coletivo de suas comunidades, liderado por elas, e que tem, no encontro com as universidades, mais um elemento importante, que permite pensar sobre as transformações que elas elaboram sobre aqueles espaços.

Em virtude do pequeno quantitativo encontrado, no que se refere ao termo “Mulher de Axé”, encontro a relevância da investigação proposta, que tem essas mulheres como protagonistas de uma educação, que atua na perspectiva epistemológica da decolonialidade, a qual pauta-se no respeito as diferenças e valorização das diferentes culturas latino americanas, subjugadas sobre os padrões de racialidade impostos no sentido da superioridade e inferioridade, do branco para com os negros, indígenas e tantos outros povos originários do território. Investigar as mulheres de axé, no campo de suas práticas educativas contribui para romper o campo hegemônico do saber, com o saber universalizante, produzido por um grupo social e economicamente dominante, homens, brancos e cristãos.

Assentamos nossa estrada no sentido de compreender a educação vivenciada e construída, segundo a cultura de povos tradicionais, mais especificamente, as comunidades de terreiro, em seu movimento de organização, que reverbera uma maneira de viver, balizados por uma cosmopercepção e liderados por mulheres. Assim, consideramos que as ações não hegemônicas de construção de saber que lhe é peculiar, são insurgentes para pensar nas vivências das diferentes formas de opressão, as quais são decorrentes das formas de escravidão, do sexismo, do racismo e destruição do território cultural sofrida por esses povos originários em meio a colonização. Isso, por sua vez, nos motiva a elencar as mulheres de axé como protagonista da nossa cena, onde o que nos fere são as normas e regras de um patriarcado (Castells, 1999, p. 264).

Seguindo a constituição de uma outra educação, nos inquieta saber o quê e como estão aprendendo, essas pessoas, membros de uma cultura baseada na cosmopercepção⁵ presente no terreiro de candomblé, e que praticam uma educação antirracista, perfazendo uma interpretação de práticas que lhes são atribuídas segundo uma ancestralidade. Os terreiros educam? A quem educam? Como educam? Qual a contribuição dos terreiros nas comunidades que estão situados, na perspectiva de mulheres de axé em Aracaju/SE? Essas pedagogias, conforme os costumes e hierarquização, resultam na disposição da liderança dos terreiros? Como esse processo ocorre no território? Há um diferencial nesse processo, dentro e fora dos terreiros por estarem em um território Latino-Americano? A política e o ativismo atravessam o território dos terreiros de

⁵ Cosmopercepção é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyèrónkẹ Oyèwùmí, 2021, p. 29).

candomblé? Essas questões seguem dinamizando os afetos que levam a investigação a ganhar corpo e elaborar uma proposta de tese.

A cosmopercepção, segundo a professora e pesquisadora oxunista Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021), mulher negra de nacionalidade nigeriana, refere-se a uma concepção de cosmo, que inclui as diferentes maneiras relacionais das pessoas pertencentes a grupos étnicos, que possuem práticas e concepções para além da cosmovisão, que é entendida como ainda pautada pela ciência eurocêntrica.

Nesse diálogo, lembro das fortes palavras da Glória Anzaldúa (2000), uma feminista e estudiosa da teoria cultural chicana, que ao produzir uma carta para a mulheres do terceiro mundo, discorre suas inquietações para com esse universo, onde nós mulheres vivemos cotidianamente, os perigos recorrentes de um “machismo” capitalista, vivenciado pela ausência de privilégio, de todos os horizontes possíveis e nos reinventando a todo momento. Mas isso não significa que, nós mulheres muitas vezes não caímos. Significa dizer que há uma luta e caminhada constante e que devemos atravessar os perigos e obstáculos instaurados em nosso caminho.

Nosso país situado no ocidente, é um local onde a história dos povos originários remete a colonização massiva dos nossos valores sociais e culturais a impactar destrutivamente as nossas comunidades. Ao tempo que nos fere, também nos proporciona, realizar ações que mesmos invisibilizadas, formalizam resistência e (re)existência. Essa resistência em prática no cotidiano é norteadas por valores sociais de uma outra cosmologia, na orientação para com nossas práticas culturais, a garantir a continuidade da comunidade de geração para geração.

Com essa premissa, a socióloga Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021), disserta sobre a invenção das mulheres. Mas que invenção será essa? Como essa invenção ocorre se nascemos mulher e homem? Nesse intento, a construção dos discursos ocidentais de gênero difere da realidade do sentido africano atribuído ao gênero dentro de suas comunidades. A fala da socióloga nos informa e esclarece as confusões interpretativas que nos habituamos a fazer, instaurando um discurso com muita naturalidade, seguindo a concepção binarista de viver e suas hierarquias associativas.

O gênero é um discurso dicotômico sobre duas categorias sociais binariamente opostas e hierarquizadas – homens e mulheres. Em função disso, devo assinalar, desde já, que o habitual destaque das categorias iorubas *obìnrin* e *okùnrin*, respectivamente, como “fêmea/mulher” e “macho/homem” é um erro de tradução. Esse erro ocorre porque muitas pessoas dedicadas ao pensamento, ocidentais e iorubas, influenciadas pelo Ocidente, falham em reconhecer que, na prática e no pensamento iorubas, essas

categorias não são opostas nem hierarquizadas. A palavra *obìnrin* não deriva etimologicamente de *okùnrin*, como “woman” [“mulher”] deriva de “man” [“homem”]. *Rin*, o sufixo comum para *obìnrin* e *okùnrin*, sugere uma humanidade comum; os prefixos *obìn* e *okùn* especificam a variedade da anatomia. [...] (Oyêwùmí, 2021, p. 71).

Ao apresentar-nos essa explicação, a autora evidencia a concepção vigente em uma outra sociedade não ocidental, onde as hierarquias não são estimadas frente ao sexo biológico, nem tão pouco, conotativamente subordinadas em si mesmas. Essa organização societal ocidental é que estabelece classificação de gênero para consonância de supremacia de sexo, raça e por consequência classe, a constatar que essas categorias estão interseccionalmente relacionadas.

Esse cenário que encontramos, vigorante na sociedade, destoa do cenário socioeducacional dentro do terreiro, quando esse, reflete uma cultura afrodiaspórica. Contudo, os participantes das comunidades de terreiro, transitam extramuros das comunidades, e nesse sentido, nos interessa também, saber como as falas desses participantes ocorrem, e para além disso, como absorvem e/ou interpõe, o processo matrilinear de comando e prática da educação de axé.

Essas questões nos inquietam, estimulam a investigação sobre a formação dessas mulheres enquanto educadoras e os seus distintos discursos a caminhar com a temporalidade. Elucidar a diferenças, requer um respeito às diversidades, de forma que ocorra uma promoção da equidade dentro daquele espaço e essa mesma possa ser replicada pelos seus membros nos extramuros do terreiro de candomblé.

Esse movimento envolvendo questões pertinentes a liderança das mulheres nos terreiros de candomblé, é algo a destoar da realidade social numérica de homens. Esses, em sua hegemonia, assentam-se no comando das relações de poder, dentro da sociedade moderna capitalista, a desfrutarem de posições sociais e consequentes condições econômicas bem situadas, acionando valores e construtos sociais e culturais, que vivificam, ainda mais, as questões de subalternidade entre os gêneros.

Para Marco Aurélio Luz (2013), iniciado nos ritos sagrados para os orixás, como *Oju Oba* e *Elebogi*, cargos hierárquicos dentro da liturgia do candomblé de nação *Ketu* e pós-doutor em ciências sociais, aciona em seus escritos o poder feminino dentro do candomblé e como esse se formaliza vital e presente na liderança do candomblé no Brasil, por diferentes razões descritas a seguir.

No plano institucional litúrgico dentro, as mulheres se organizaram em sociedades secretas femininas como a Gelede e a Eleko, que cultuam as mães ancestrais. Em geral, são as mulheres que zelam e iniciam as pessoas que são escolhidas para servir e cultivar os orixás. Isso porque, estando desde sua anatomia, mais voltada para o interior ou interioridade, as mulheres são mais capazes de guardar ou concentrar segredos e mistérios que os homens (Luz, 2013, p. 35).

Nesse sentimento de encontrarmos, outras relações sociais estabelecidas dentro do terreiro de candomblé, em ordem controversa ao da lógica colonial eurocêntrica, imposta socialmente no território brasileiro, nos deparamos como o registro de Carneiro (2008), ressaltando, pelo nome de ofício das mulheres, o envolvimento delas na estruturação dos terreiros de candomblé no Brasil.

Com efeito, a chefia espiritual e temporal da casa de culto, está entregue a uma mulher (a mãe), que escolhe para sua assistente imediata, seu braço direito, outra mulher (mãe pequena), para dirigir a massa de mulheres (as filhas) que deve contribuir para o melhor entendimento entre os homens e os orixás. O cuidado desses orixás está a cargo das mulheres (as filhas), que por sua vez recrutam, para auxiliá-las, outras mulheres (as equedes). Nessas atividades se cifra todo o objetivo do candomblé – o de homenagear os orixás, preparar os cavalos para recebê-los, conseguir que desçam entre os humanos para lhes tornarem a vida mais suave e mais rica em prazeres materiais e espirituais. Outras mulheres, ainda, se encarregam de funções administrativas dentro do terreiro (Carneiro, 2008, p. 124).

Não obstante a esse diálogo, onde a organicidade do terreiro de candomblé no Brasil se apresenta, destacamos que essa estrutura dissertada pelo autor, nos marca temporalmente na descrição histórica dos candomblés na Bahia, no século XIX. Essa informação nos auxilia na compreensão das religiões de matriz africana no Brasil.

Somando as inquietações da nossa investigação, atentemos ao debate sobre qual sociedade a nossa autora Oyèrónké Oyêwùmí (2021), estabelece na desconstrução teórica discursiva sobre gênero, evidenciando que nosso chão é a discussão sobre mulheres. Essa ratifica algumas premissas, ao relatar sobre a forma que o ocidente movimenta essa categorização, valorando as ações a partir do gênero.

Aponto essas questões, em virtude de propor uma investigação que se alicerça na formação desenvolvida pelas mulheres de axé. Para que possamos compreender da melhor forma, como esses “corpos femininos” transitam no território apontado, assim como, para além deste, se faz necessário, compreender que a utilização do termo mulher, que se apresenta pertinente, desde que o gênero tem uma amplitude enquanto categoria de análise. Mas as mulheres não estão presentes nesse contexto? Sim, nessa perspectiva, reafirmamos a utilização do termo mulheres, até mesmo por uma relação política ativista propositiva de um feminismo negro, o qual aciona as lutas pela não homogeneização das opressões sentidas por corpos

distintos, a exemplo da luta instaurada pelas mulheres brancas e de classe burguesa, ao iniciar o movimento feminista nomeado como movimento sufragista (Lugones, 2019).

O nosso terreno, o terreiro de candomblé, espaço sagrado comunitário, apresenta dimensões em sua etnicidade, conceito esse, dimensionado por Poutignart (2011) como um conjunto de traços culturais, inerentes a uma dada geração, capaz de caracterizá-la, porém não imutável. Ao pautar lentes de análise, interpretação e compreensão dos valores averbados ao processo de salvaguarda dos costumes ancestrais, vivenciados pelos diferentes terreiros de candomblé, territorialmente situados no ocidente, compreendemos a efetividade do processo de ressignificação dos valores culturais dessa terra/território.

Ao processo enunciado, os estudos decoloniais, conforme anuncia Quijano (2005), Maldonado-Torres (2019) e Mignolo (2008), disponibilizam suas lentes sensíveis, para melhor e maior compreensão dos processos vivenciados por sujeitos, que foram e são subalternizados nessa terra/território.

As reflexões dos estudos decoloniais, ajudam-nos a compreender que estamos transpondo práticas, pautadas em uma cosmovisão de mundo, distintas da que fomos colonizados. Agora, partimos para a compreensão das práticas, a partir de sujeitos que são imbuídos de uma cosmopercepção (Oyèwùmí, 2021) do corpo, integrantes de uma comunidade religiosa. Assim, o enunciado permite contextualizar o corpo relacionado aos “cosmos”. Suscita-se a relação do corpo pensado em seu mulherismo (Hudson-Weems, 2021), debate contemporâneo que contribui na orientação de nossa tese e que aponta a pergunta norteadora para os nossos escritos.

O mulherismo, é um princípio que nasce em sua terminologia da discussão do feminismo e sua abrangência de ações e conceitos envolvendo as demandas sociais de mulheres negras africanas. Repactua a nomenclatura mulherismo, compreendendo que esse especifica o modo de vida e as demandas sociais das mulheres negras africanas, na perspectiva de uma luta mais igualitária segundo sua existência. O mulherismo expressa o não atendimento do termo feminismo a esse segmento das mulheres, que em sua estrutura inicial, ateu-se a realidade de mulheres brancas, europeias e heterossexuais. Nesse sentido, o feminismo não se faz abrangente o suficiente, segundo a autora, para relatar as demandas de outras mulheres como as africanas que culturalmente, estão vivendo sobre outras normas e convenções sociais que também as exclui dos processos sociais, políticos e econômicos.

Ao passo que seguimos normas e regulações de comportamentos sociais, impostos segundo valores hegemônicos de branquitude (Sovik, 2009), perfazemos o diálogo sobre os processos de colonização do território latino-americano, pauta imprescindível para nossa leitura, o processo do território brasileiro em relação diaspórica com a África. Esse cenário interseccional de preconceito de classe, raça e sexo, dimensionado para com as relações políticas e de poder, não está restrito a uma ou outra parte da sociedade, mas apresentam-se ressaltados nas comunidades periféricas das cidades.

O retrato social da exclusão nos traz uma condição de submissão imposta pela sociedade, em meio aos valores assegurados como ‘corretos’, para educar os nossos descendentes. Isso aponta uma reflexão necessária para os processos educacionais, descrita pela professora bell hooks (2017), ao expor pontos interseccionais presentes nessas relações, onde se associa uma dinâmica de exclusão, proveniente do *apartheid* no território da África do Sul, que corresponde a separação entre negros e brancos, que podemos analisar de maneira simétrica à separação sexista e às formas de opressão do sistema de exploração de classes.

Para a pesquisa em questão, importa, também, compreender o feminismo em seu arcabouço, elucidando os distintos recortes de raça, classe, etnia e gênero, ou seja, um feminismo decolonial e suas proposituras de luta e concepções, em um projeto macro, com vistas às formas de educação instituídas a partir da interseccionalidade nos espaços das comunidades tradicionais, que em nosso foco de análise é uma comunidade religiosa de matriz africana e sua ampliação de família de axé. Nesse embasamento, Ortuño (2020) nos diz:

As subjetividades são formadas a partir de diversos elementos presentes nas posições que as pessoas ocupam nas comunidades em que nascem. Os processos de performatividade das diversas identidades se relacionam com os parâmetros de gênero e com outras formas de relações estabelecidas ao nosso redor. Dessa forma, ter nascido em uma comunidade negra ou indígena na América Latina é diferente de ser parte de um subúrbio branco nos Estados Unidos. Os fluxos de poder que atravessam o ser humano desde a infância são determinantes para a configuração das subjetividades. Um dos elementos que acreditamos ser capaz de exercer grande influência na construção destas subjetividades são as crenças religiosas. Tanto alguém que é praticante de alguma religião quanto aqueles que negam a existência de Deus constroem, a partir desses lugares, certa postura acerca de diversas questões presentes no mundo que habitamos. E precisamos nos relacionar com a diferença como a própria conformação de comunidade ou a prática cotidiana de ritualidades diversas (Ortuño, 2020, p. 208).

É importante confeccionar essa rede para que a investigação proposta aponte as questões pertinentes, além de compreender o gênero enquanto uma categoria de análise, e, dentro dela, elencar o histórico de surgimento das teorias feministas, ressaltando a base conceitual que a Oyèrónké Oyêwùmí (2021) nos apresenta. Aspectos que nos auxiliam a compreender os

processos discriminatórios vivenciados pelos terreiros em suas práticas educativas comunitárias.

Assim, entendemos que esta pesquisa justifica-se pela necessidade de ampliar a quantidade de pesquisas que evidenciem as práticas sociais educativas desenvolvidas pelas mulheres de axé em comunidades de terreiro na região da grande Aracaju/SE; por possibilitar o conhecimento sobre outras formas de fazer educação com base em outras cosmo percepções e por situar-se no campo de pesquisas que se constituem em formas de combater o racismo, o racismo religioso, a exploração de classe, de gênero, contribuindo para a edificação de uma sociedade mais plural, não sexista e antirracista.

Definimos como objetivo geral compreender a educação em sua pluralidade social e cultural, dinamizada por mulheres de axé em suas comunidades de terreiro na região da grande Aracaju/SE. Para tanto, nos propomos a identificar a constituição das práticas educativas de terreiro, a partir das narrativas de mulheres membros de comunidades de terreiros em Sergipe, conforme disposição hierárquica ritualística de suas comunidades originárias; descrever as práticas educativas presentes no cotidiano da comunidade de terreiro experienciada em sua posição hierárquica ritualística que corroboram na autoformação como mulher de axé; refletir sobre as práticas educativas do terreiro e suas relações com a formação das mulheres de axé na perspectiva política feminista; analisar as dinâmicas entre os costumes, o feminismo e a ancestralidade e as práticas educativas desenvolvidas por mulheres de axé da grande Aracaju/SE.

A pesquisa feminista negra (Carneiro, 2008) que nos ancora, situa-se no âmbito das pesquisas qualitativas em educação, numa perspectiva feminista (Lugones, 2019) e decolonial (Maldonado-Torres, 2019), pois nos interessa compreender qual educação é praticada pelas mulheres de axé, dentro e fora de suas comunidades, seguindo a lógica da cosmo percepção que abrange o sentir, o aprender, o ensinar-aprender e o praticar.

Na perspectiva da arquitetura teórico-metodológico a trilhar, a abordagem de cunho qualitativo acentua as nossas pulsações, no que tange às realidades distintas que experienciaremos, conforme os diferentes territórios de origem, tanto do pesquisador, como das entrevistadas, que de algum modo se relacionam com o processo de constituição da educação e axé experienciada por mim, enquanto colaboradora propositora da investigação. Assim, o método e os procedimentos para tal investigação, que envolvem atores sociais na premissa do

tempo, espaço e cultura, demanda um olhar minucioso e característico da investigação qualitativa no campo da educação, que vem ao longo de décadas, construindo métodos distintos para conseguir interpretar as realidades socioeducacionais.

A década de sessenta, se constitui num marco temporal relevante para a compreensão das mutações sofridas pela educação frente a ciência denominada de exata. A valorização dos seus métodos de investigação, associa os métodos do fazer pesquisa em educação a métodos de outras matérias como a sociologia e a antropologia. Apontaremos duas situações/fatos que corroboraram para essa valorização enunciadas por Bodgan e Biklen (1994). As colisões sociais da época, dentro das escolas que indicavam a ausência de conhecimento sobre esses enfrentamentos entre alunos dentro do espaço confinado. Outro fato seria o reconhecimento da eficácia dos métodos em atender aos mais desfavorecidos e excluídos socialmente. Ou seja, o fato de a abordagem qualitativa reconhecer cientificamente, a pertinência de métodos investigativos junto às comunidades marginalizadas, nos permite pensar que no acesso fidedigno aos dados e posterior análise deles.

A pesquisa qualitativa em educação não prescinde da compreensão do pesquisador e suas atividades, conforme a caracterização do ato investigativo indicado por Ludke e André (2018). Para as autoras,

É igualmente importante lembrar que, como atividade humana e social, a pesquisa traz consigo, inevitavelmente, a carga de valores, preferências, interesses e princípios que orientam o pesquisador. Claro está que o pesquisador, como membro de um determinado tempo e de uma específica sociedade, irá refletir em seu trabalho de pesquisa os valores, os princípios considerados importantes naquela sociedade, naquela época. Assim, a sua visão de mundo, os pontos de partida, os fundamentos para a compreensão e explicação desse mundo influenciarão a maneira como ele propõe suas pesquisas ou, em outras palavras, os pressupostos que orientam seu pensamento vão também nortear sua abordagem da pesquisa (Ludke e André, 2018, p. 03).

O que nos leva a esse caminho? Essa indagação se afirma ao nos percebermos participantes de um cenário de investigação que também fala sobre o nosso chão, sobre as nossas afetações. Para uma proposta que defendemos e que desejamos avançar em sua construção, revelar um pouco do que somos e como queremos nos configurar é vital. Essa questão não remete somente a formação de uma pesquisadora/professora, para além disso, se refere a cidadãs comprometidas com uma educação emancipadora, protagonistas das lutas sociais.

Segundo Bodgan e Biklen (1994), a pesquisa qualitativa se constrói, a partir de constatações antropológicas, sociológicas em diferentes cronologias, nos diferentes espaços

educacionais, até chegarmos na configuração atual de possibilidades de metodologias e métodos, para obtenção de dados que possibilitem a compreensão dos fenômenos educacionais e suas motivações ou insucessos.

Esse engajamento educacional, esse comprometimento com as possibilidades de compreensão dos processos e pessoas que estão realizando uma educação, e para além disso, o interesse efetivo de mudanças estatísticas de exclusão de populações colocadas as margens da sociedade, anuncia o quanto é imprescindível a interação do pesquisador com o cerne da investigação que anuncia. A essa força impulsionada e transformadora evocamos as palavras de bell hooks (2017) ao propor a transgressão da prática educacional pensada como um ato de liberdade para pessoas oprimidas, independentemente de raça, classe e gênero.

A base epistemológica da presente investigação está centrada nos estudos decoloniais, a partir do diálogo com autores e autoras que se assentam no que entendemos como crítica decolonial, Maldonado-Torres (2019); Mignolo (2008); Walsh (2017); Quijano (2010). Adoto a utilização do termo decolonialidade e não descolonização para melhor apresentar os escritos decorrentes da investigação suscitada, imbuído da referida sinergia. A decolonialidade configura-se como um movimento no qual a luta organizada das comunidades reverbera no sentido contrário à lógica da colonialidade, propondo instituir ações no campo material, epistêmico e simbólico, de rompimento com as distintas amarras impetradas pelo processo de colonização dos povos hegemônicos sobre os povos originários da terra.

3.1 Vozes que ecoam nos becos e vielas

Para a coleta de dados, fizemos uso das orientações da pesquisa narrativa. Procedemos pelo registro das narrativas (entrevistas semiestruturadas por temas geradores) de mulheres de axé que lideram, organizam e/ou promovem em suas práticas nos terreiros de candomblé, uma educação de axé, como etapa da nossa investigação científica.

Importa indicar que os elementos da entrevista narrativa, conforme o sociólogo e psicólogo Uwe Flick (2004) anuncia, partem de uma questão gerativa que dispara o momento da entrevista, atentando que essa questão deve ser aberta o suficiente para possibilitar a fala livre do participante, assegurando a organização cronológica dos fatos por parte dele.

Essa relação entre o pesquisador e os participantes da pesquisa ocorre em sentimento mútuo de confiança e afeto, fazendo valer a importância da oralidade para o processo de

(re)existência dessas comunidades, além de salvaguarda dos saberes tradicionais. Essa escuta, pautada na inspiração etnográfica, pela livre forma das falas e temporalidade de ocorrência, modela epistemologicamente o conhecimento presente nos modos de ser, viver e estar dos povos colonizados da América do Sul.

Essa abordagem narrativa de pesquisa no campo da educação, aponta para as etapas de produção de dados e análise. Contudo, convém mencionar que a escrita, não é a única forma de manutenção das práticas e conhecimentos de gerações descendentes. A cultura dos povos africanos, e por consequência as comunidades afro-brasileiras, seguem essa tradição cultural de existência e resistência. A oralidade, como elucida Jan Vansina (2010), ratifica o poder da palavra e essa como algo de dimensão incalculável. Nos alerta para o quanto devemos nos ater frente a sua inserção e o quanto essa nos transporta e propicia realizações sociais e culturais, como para as sociedades africanas que tem a palavra como base de sua existência e perpetuação.

O estudioso enuncia que ao nos debruçarmos sobre a investigação em comunidades cuja base é a oralidade, atentemos para o discurso proferido pelas mesmas, pois, dentre desse, assenta-se a sua rica e detalhada forma cultural de existir. A oralidade, nada mais é que a ação frente a realidade e não a inércia de uma habilidade. Essa tem como característica peculiar, o verbalismo, e se difere do pensamento pré-concebido, no tocante a importância das fontes de dados escritos.

A oralidade (Hampatê Bá, 1982) é uma característica fundamental das culturas africanas e afro-brasileiras, no que concerne a conservação da tradição e costumes presentes na ritualística do terreiro e forma tradicional de fomento da memória, servindo como principal meio de transmissão de conhecimentos, valores e histórias. A importância da oralidade no candomblé, refere-se aos processos constituídos e que assumem pedagogicamente, mecanismos pertinentes aos ensinamentos e histórias que são passados de geração em geração por meio da fala. O exemplo das narrativas das participantes da pesquisa norteará a relevância desse processo, frente a sua comunidade e instrumento de um processo educacional.

O processo de contar as histórias do passado, rememorar as experiências, narrar os fatos aciona o simbólico. Os fatos em sua cronologia se entrelaçam com as ações presentes, acarretando diferentes sentidos ao decorrido. Nessa perspectiva, acionar as narrativas, é um instrumento valoroso para, a partir da memória individual, identificar os valores sociais

pertinentes a uma comunidade, o que incide em uma descrição que nos possibilita compreender os modos de vida que as diferentes comunidades instituem.

A coleta, o registro e a transcrição dessas narrativas, dispõe ao entrevistador a sensibilidade, a estratégia para o acolhimento no ato da coleta da informação e a sensibilidade na interpretação dos fatos em se tratando de narrativas, carregadas de afetos, e para além deste, uma relação que envolve o que é visível e o invisível. São histórias, memórias, relatos e afagos, interpostos com as ações do cotidiano que são estabelecidas frente a violências sociais, a exemplo do racismo religioso impetrada para com as religiões afrobrasileiras.

Assim posto, as narrativas incidem em nossos escritos, não somente como instrumento de investigação, subsidiam o diálogo para com a tradição oral, uma das principais fontes que alimentam os escritos referente da história da civilização africana. Essas narrativas também subsidiam o diálogo pertinente as comunidades de terreiro no Brasil, em detrimento a sua história de composição em tempo e espaço territorial, alimentadas culturalmente por uma relação afrodiaspórica em termos de costumes e tradição.

Esses elementos congruentes para com o modo de estar dos indivíduos e cosmologia ancestral que rege esse grupo social instituído, evoca, a partir de suas origens históricas, a tradição oral, como fio condutor na conservação de sua própria existência. Assim, Sodré (2006) ao prefaciá-lo escrito de Miranda (2006) que “fala” sobre o candomblé, suas origens, ritos e crenças, nos propicia uma reflexão sobre a importância da palavra e a força que essa instaura dentro do grupo. A palavra se faz mantenedora da existência do próprio grupo, desencadeia comportamentos e registra em memórias orientadoras de futuras ações.

Apenas o "perigo", fique bem claro. O homem que vive a arkhé, a tradição, não é mudo, nem silêncio deve ser entendido como mera ausência de verbo. Pelo contrário, silêncio é a realidade que engendra o verbo, que dá à luz a palavra, por ser a força que conduz o indivíduo à sua própria interioridade e à eclosão de uma verdade. Silêncio é coisa de "dentro", palavra é coisa de "fora" no jogo ponderado dos dois espaços se faz a comunicação equilibrada com o mundo (Miranda, 2006, p. 09).

No evidenciar das narrativas, e sua importância frente a cultura dinamizada dentro dos terreiros de candomblé afrobrasileiros, essas se configuram como fonte que transpõe ao tempo histórico e consolida-se como instrumento metodológico, na contação e posterior registro das informações, conforme divisão etnocultural dos territórios africanos.

As narrativas, acionam memória e são empregadas nas identidades das futuras gerações, pois é por meio delas que conhecemos os costumes que na atualidade afirmamos e reafirmamos

a nossa ancestralidade. Quando nos referimos a memória dos mais velhos (Bosi, 1987), falamos em ancestralidade, tudo que foi consolidado antes da nossa existência e que nos orienta em tempo presente. Essa memória significa para a autora um encontro com nós mesmos, com nossa existência de maneira detalhada e muitas vezes saudosa.

A memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento. Frequentemente, as mais vivas recordações afluíam depois da entrevista, na hora do cafezinho, na escada, no jardim, ou na despedida no portão. Muitas passagens não foram registradas, foram contadas em confiança, como confidências. Continuando a escutar ouviríamos outro tanto e ainda mais. Lembrança puxa lembrança e seria preciso um escutador infinito (BOSI, 1987, p. introdução – 03)

A relação de confiança no processo de coletar as narrativas é preeminente a esse instrumento tão significativa do ponto de vista metodológico. Do ponto de vista cultural essa importância se amplia à medida que as emoções do eu, aquilo que mais íntimo e privado do indivíduo é dito, é partilhado, é sentido e vivido afetivamente. Registramos muitas vezes uma voz embarcada pelo choro ao relembrar as violências, ou simplesmente um silêncio paira entre uma palavra e outra.

Não devemos pensar na memória humana somente como algo falho, ineficaz, passivo da não capacidade de revelar os fatos e seus contextos de realização em detrimento ao tempo. Pensemos que a memória se configura como um dispositivo que ao apertarmos o “botão”, iniciamos um processo no qual as lembranças são recapituladas e que ocorre de maneira gradual. A memória de um fato incide na memória de outro fato. Não procuramos contar os fatos, desprezando as emoções. A carga emocional injetada em um determinado acontecimento, nos ajuda a interpretá-lo, pontuando o estado emocional descrito segundo a narrativa contada.

O tempo nesse processo de acionamos a memória é intrínseco. Somente conseguimos lembrar de algo, reverenciando o tempo de seu acontecimento e deixamos isso explícito de alguma forma no ato da descrição e/ou caracterização dos acontecimentos.

A palavra é um instrumento da tradição oral, subsídio para contarmos e registrarmos as histórias humanas. Nesse intento, a palavra é um substantivo que ao longo do tempo permite reconhecermos os fatos passados e dispor de análise e construção de ações futuras. Essa sugere os registros, os quais são tão referenciados como fontes importantes e demarcatórias de valores e créditos das nações em sua produção de conhecimento.

As narrativas propiciam o conhecer das experiências de vida, e são infinitas na diversidade de elementos formadores de um cenário decorrente dos distintos espaços/territórios.

Propicia o conhecer, identificar e assimilar as informações discursivas ocorrentes do eu para com o grupo e do integrante do grupo para o eu.

No espectro das pesquisas qualitativas que envolvem texto, imagem e som, a oralitura nos permitirá, em técnica sensível e ética, o registro e valoração das informações, decorrentes da observação e do registro das narrativas, como elemento transversal, para grupos étnicos, que em sua constituição, educam seus membros, a partir de sua cosmovisão de mundo. Ao observarmos e experienciarmos esse cenário, os quais contam suas histórias e informam suas verdades independentemente da linguagem estratificada, reconhecemos nos registros pertinentes, um valorar dos movimentos de rememorar, que aciona a temporalidade dos fatos, explicar e/ou justificar as ações decorrentes do agrupamento de pessoas e a prática individual.

Importa indicar que a oralidade constituída como tradição viva que alimenta essas comunidades, alertou-nos para a necessidade de uma construção metodológica que a contemplasse. Assim, na escuta das narrativas, a oralitura, em conceito e método, nos acompanhará.

[...] designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre oralidade e a escrita. A oralitura é do âmbito da performance, seu agenciamento, e nos permite abordar, teórica e metodologicamente, os protocolos, códigos e sistemas próprios da performance, assim como o *modus operandi* de sua realização, de sua recepção e afetações, assim como suas técnicas e convenções culturais, como inscrição e grafia de saberes (Martins, 2022, p. 41).

Esse empreendimento de possibilidades a serem decodificadas, ao utilizarmos conceitualmente a oralitura como metodologia, atentando para a amplitude de informações que são geradas ao longo do tempo e constituição das comunidades de terreiro no Brasil, gravita também a leitura de rituais, tendo em vista suas formulações e convenções, pois como nos permite compreender Jan Vasina (2010), historiador e antropólogo, estudioso da história da África, há uma potencialidade das práticas oralmente passadas de geração para geração, que somente podem ser acessadas pela oralidade. Para Martins,

No âmbito da oralitura gravitam não apenas os rituais, mas uma variedade imensa de formulações e convenções que instalam, fixam, revisam e se disseminam por inúmeros meios de cognição de natureza performática, grafando, pelo corpo imantado por sonoridades, vocalidades, gestos, coreografias, adereços, desenhos e gráficos, traços e cores, saberes e sabores, valores de várias ordens e magnitudes, o *logos* e as gnosés afroinspirados, assim como diversas possibilidades de rasura dos protocolos e sistemas de fixação excludentes e discricionários (Martins, 2022, p. 41).

O narrar dispõe uma forma de evidenciar, para aqueles que em tempo outrora e mesmo em tempo presente, descrevem e expõe modos de ser e de estar no mundo, suas vivências e sensações que os compõem.

O acolher das pessoas e junto com elas, as narrativas que as alimentam, histórias de momentos que as marcaram, e que elas se predispõem a compartilhar na perspectiva de maiores possibilidades efetivas de uma educação outra, nos orienta a estar no entrelace do chão donde partimos, o terreiro de candomblé.

A arquitetura metodológica proposta, organiza-se a partir de elementos de construção, que nos auxiliam a compor a nossa tese. O primeiro elemento constitutivo é a revisão de literatura, intencionando mapear as produções acadêmicas que se aproximam do pensamento central da nossa investigação. Dessa forma, a dissertação por mim já produzida e supracitada, assim como outras investigações que inspirem teórico-metodologicamente a nossa investigação, de forma a contribuir para os escritos, serão consideradas na medida em que possibilitem contribuir com novas perspectivas teórico metodológicas de realizar, produzir e valorizar os distintos conhecimentos oriundo de comunidades.

Nessa caminhada, nunca somos, se não ressaltarmos quem nos antecede, e quem conosco segue nessa estrada de vida, seja afetiva e/ou profissional, ressaltando que os afetos e desafetos que nos constituem, alicerçam uma formação.

A análise dos dados e a construção da tese se encaminhará, mobilizando o pensamento interpretativo com as narrativas, coletadas por meio de entrevistas semiestruturadas e registros de possíveis dados iconográficos a serem disponibilizados pelas entrevistadas, referentes aos seus territórios de práticas educadoras. A pesquisa está em conformidade com a Resolução CNS nº510 de 2016 (Normas aplicáveis às pesquisas em Ciências Sociais e Humanas). A produção de dados será realizada por meio de entrevistas, pré-agendadas e com apresentação dos temas a serem abordados⁶.

Quanto as colaboradoras da pesquisa, esclareço que serão as mulheres de axé, pertencentes a comunidades presentes dentro do território da grande Aracaju/SE. Colaboradoras que exercem o papel de liderança e/ou compõem o grupo hierárquico dos mais velhos da

⁶ Essa pesquisa encontra-se registrada junto ao comitê de ética nº 73013223.1.0000.5546.

comunidade, os Ebomis (mais velhos), conforme a liturgia, costume e tradição do candomblé. Aquelas que assumem um papel de educadoras, ao transmitirem os ensinamentos dentro das práticas dos ritos sagrados conforme costumes ancestrais, bem como exercem o papel de ativista social.

Foram realizadas entrevistas narrativas, norteadas por perguntas temáticas para condução do diálogo com cada líder de cada casa participante do projeto. Essas perguntas incluem atributos como idade, sexo, local de residência, etnia, nível de escolaridade etc. Para além dessas informações, as questões eminentes durante as entrevistas orais, abordaram as experiências e práticas de atuação religiosa em relação aos ensinamentos recebidos em seus processos de iniciação. Em tempo, destaco que essas perguntas subsidiaram a formação de um retrato descritivo das colaboradoras em seu contexto sociocultural e educacional.

Essas informações possibilitam a compreensão para com os processos de persistência e recriação das práticas educativas que as constituem e acionam mecanismos de enfrentamento dos mais diferentes atos e processos de cunho racista, a impedirem a conservação das comunidades de terreiro, enquanto grupo cultural, detentor de um patrimônio cultural imaterial formador da nação brasileira.

Desta forma, a escolha de 02 mulheres de axé, líderes de comunidade, foi realizada a partir dos seguintes critérios: ser participante da comunidade, por meio do vínculo estabelecido na iniciação para os orixás conforme rito sagrado do candomblé; aceitar e ter disponibilidade para participar da pesquisa; exercer práticas educativas dentro e/ou fora da sua comunidade originária por meio da constituição de associações, cooperativas, ongs e/ou oscip e responder as perguntas norteadoras evidenciando suas práticas educativas no cotidiano do terreiro. A não participação de outros terreiros de candomblé, que praticam ações socioeducativas, não foram elencados a participar da pesquisa, por terem homens em sua liderança, assim como na gestão das organizações sociais constituídas pelos terreiros, excluindo-se da nossa proposta central de pesquisa.

Os dispositivos apresentados dentro do escopo da pesquisa, serão os que possibilitarão obter informações que irão respaldar o desenvolvimento das atividades práticas de investigação e posterior análise e construção da tese proposta. Para além disso, são os elementos de uma pesquisa que foram selecionados a compor, em propositura coesa e coerente

com o cerne da investigação, bem como, o bem-estar dos que compõe a investigação em sua excelência.

Ao lançar-me na estrada da pesquisa narrativa e utilizar as entrevistas narrativas (gravadas e transcritas) como fontes para recomposição das histórias de vida e seus respectivos processos socioeducacionais, estabelece-se o método para nossa investigação. A investigação suscitada, apresenta-se de cunho qualitativo e de inspiração narrativa, incidindo em dados que corroboram, após análise, com a dinâmica metodológica escolhida para compô-la, que se submete aos processos metodológicos com rigor e excelência, no que concerne a construção científica em sua produção, bem como os caminhos assertivos dentro da tese a ser respaldada.

Em relação ao dilema para a escolha dos dados iconográficos enquanto dispositivo da pesquisa, apresentamos a relação intrínseca com a cultura do candomblé e o princípio da ancestralidade, como elemento chave para a existência do grupo étnico, proposto como espaço de investigação e compreensão. Ao ponderar esse princípio, e rememorar a minha história de vida e conexão com a ancestralidade ao realizar os ritos sagrados de iniciação para o Orixá, atentamos para esses dados iconográficos, enquanto dispositivo vital, que permitirá conhecer como e quais práticas educativas do terreiro são desenvolvidas, considerando-se que serão tomados todos os cuidados para a manutenção do sigilo em relação aos terreiros e às participantes que por ventura estejam representadas nos registros iconográficos.

A análise será realizada por meio dos resultados obtidos, ressaltando as narrativas registradas e posteriormente compreendidas sob as lentes teóricas, compositoras do quadro teórico que norteia a pesquisa, da interpretação, reflexão e texto final.

Para esse momento de análise, reafirmo o convite feito a professora Leda Maria Martins (2022), em andarmos juntos na inscrição do compreendido e coadunado ao longo da escrita, onde ela descreve uma cosmopercepção vivenciada em meio aos processos da educação praticada no terreiro de candomblé. Ao conjecturarmos o tempo, elemento que moldura, desfaz e refaz tantas práticas, permite construir conceitos, ressignifica saberes, enfim, o tempo muitas vezes é o pilar de mudanças e evoluções frente a natureza. Ao pensar nesse tempo e em respeito aos processos de construção e formação de cada uma, estabelecemos uma instância de coesão ao aprendermos com as vozes dessas mulheres de axé, e nessa perspectiva decantar as técnicas validadas pelo conhecimento, onde esse tempo circunscreve.

As falas e descrição dos processos de composição e formação das educadoras e de suas práticas sociais educativas desenvolvidas junto às suas comunidades, serão entrelaçadas com o nosso quilombo teórico, o qual aliançamos ideias e pactuamos andar juntas para compor essa tese. A grafia dessa análise, considerará nossa vivência dentro do terreiro de candomblé, nossa formação contínua como professora e pesquisadora, e principalmente as narrativas das colaboradoras, entendendo a não neutralidade na construção do conhecimento e reconhecendo nessa, a capacidade de cumprimento de normas e regras científicas necessárias para a construção de uma Tese, as iconografias das colaboradoras e todas as conjecturas que se farão pertinente no ratificar da tese proposta.

4. “CAMINHOS DE INSPIRAÇÃO”: CONTEXTUALIZAÇÃO DAS NARRATIVAS DAS MULHERES DE AXÉ

As narrativas das mulheres de axé, através de suas histórias de vida, evidenciam seus papéis dentro do candomblé e a importância dessas narrativas para a preservação e transmissão de saberes ancestrais no cotidiano dos terreiros. Essa abordagem considera a consolidação dos seus espaços sagrados, como o terreiro de candomblé “Casa dos Ventos – Mãe Oyá” (*Ilé Yátassitaô Ifá Enibalé*) e a “Casa das Águas – Mãe Odoyá” (*Ilê Àse Ìyá Àgbá L’odò Omiró*). Intitulados dessa maneira, para que possamos representar sua nomenclatura original nesse escrito. Revelam experiências, emoções e aprendizados sentidos e vividos ao longo do tempo. Abordam como sua aprendizagem se constituiu e continua a se constituir cotidianamente, ratificando que o movimento de aprender-ensinar-aprender nos espaços culturais de axé permeia a existência de cada corpo, mesmo quando vivenciam experiências fora dos muros do terreiro de candomblé.

Ao buscarmos contextualizar as narrativas dessas mulheres, as compreendemos como **corpo-território dinâmico, assim como um “lápiz”** que alimenta nossos escritos com pertinência e compreensão acerca das inúmeras formas de educar as pessoas, em que estão presentes seus modos de ser e existir.

Essa leitura preeminente sobre o corpo-território das mulheres de axé, auxilia na compreensão dos processos vivenciados por elas e nas diferentes faces dos preconceitos enfrentados por esses corpos-territórios carregados de uma história diaspórica África/Brasil ressignificada. Nesse sentido, a educação expressa nas narrativas dessas mulheres, a partir de suas práticas sociais e culturais religiosas, permite uma análise dissonante da educação em suas formas canônicas colonizadoras.

O corpo-território, segundo Oliveira (2020), é um conceito fundamental para compreender a relação afrodiaspórica que a cultura do candomblé estabelece no território brasileiro. Ao constituir maneiras tradicionais de culto, que de alguma forma foram ressignificados, mediante contexto histórico pertinente ao processo de chegada dos negros africanos escravizados na América, acionamos essas conjecturas para dialogar com as mulheres de axé e tantos outros autores que constroem uma memória coletiva intrínseca aos grupos culturais e tradicionais em sua forma étnica de existência.

Consonante com essa perspectiva, ao analisar os atos do passado e seu reflexo nas ações cotidianas dentro das comunidades, assenta-se a importância de compreender o processo de escravização sofrido pelos negros, as ações por eles desenvolvidas para recompor suas vidas em um novo território frente à sua cultura originária e a importância das comunidades de terreiro, pensado como espaço de coletividade, oportuno para lembrar e cultivar seus antepassados e divindades da natureza. Isso implica em diferentes modos de ser, viver e existir, imbricado a um sentido de existência no mundo, alimentado por uma cosmologia outra.

4.1. Quem somos! Iyalorixás no Candomblé

As iyalorixás, ou mães-de-santo, são as líderes espirituais que desempenham um papel crucial na organização e manutenção dos terreiros. Ao abordar a trajetória histórica e social das iyalorixás, suas funções e responsabilidades dentro das comunidades religiosas, bem como o impacto de suas lideranças na conservação das tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, informamos quem são essas pessoas e como elas se configuram no cenário sociocultural e religioso brasileiro.

Na compreensão do autor Beníte (2014), a terminologia Iyalorixá, ora aportuguesada, ora africanizada, tem por origem o dialeto dos *yorubás*, povos residentes na região leste do Golfo do Benin, o qual foi afetado pela migração forçada de negros escravizados que foram transportados sobre o Atlântico em direção às Américas, gerando o processo de diáspora.

Na língua yorubá, *ÌYÁLÓRISÀ*, *OLÓRISÀ*, significa “Sacerdotisa do culto aos *Orisàs* (lit. mãe que tem conhecimento de orixá). < *iyá* + *ní* + *òrìsà*” (Beníte, 2014). Essa funcionalidade consiste no posto hierárquico que essa mulher exerce, dentro de uma comunidade afrobrasileira que se constitui, a partir da cultura negra africana afrodiáspórica no Brasil.

Nesse mesmo contexto explicativo, Beníte (1997) já havia descrito a concepção da palavra *Ìyálòrìsà* em uma outra produção literária de modo relacional às suas atividades dentro das comunidades de terreiro.

ÌYÁLÓRISÀ – é a autoridade máxima de um Terreiro, cuja sucessão só se dá após a sua morte. *Ìyá* – mãe; *I* – ter, possuir; *ÓRISÀ* – divindade. A partícula *é* é o resultado da transformação do verbo *ní – ter*, no sentido de possuir, ter o conhecimento das coisas dos *òrìsá*. Literalmente, a mãe que possui o conhecimento de *Órìsá*. Em candomblés tradicionais, existem os cargos de *òtún* e *òsì*, escolhidos entre as *ègbón* mais antigas. *Babalòrìsà* é a versão masculina para este cargo (Beníte, 1987, pg. 239-240).

Ao descrever a hierarquia de composição de uma comunidade de terreiro, ao tempo que detalha a funcionalidade do posto hierárquico da *Ìyálórisà*, evidencia a sua pertença espiritual àquele lugar que lhe foi concedido conforme sua espiritualidade/ancestralidade. Essa dinâmica organizacional, nos permite identificar as diferentes formas societais de organização de uma comunidade, baseada em uma cosmologia, a qual os diferentes sentidos corpóreos, para além da visão, são acionados.

Quem são os Babalorixás e as Ialorixás? Segundo Maurício (2009) esses sacerdotes que se constituem ao longo do tempo, são figuras centrais de uma comunidade e por essa são identificados como líderes, pessoas que direcionam as atividades cotidianas e futuras, com uma especificidade que se baseia na escolha desse cargo.

Segundo o autor, *Olorum* – deus supremo, conforme a mitologia *yorubá*, é quem escolhe essa pessoa para auxiliar tantas outras pessoas, na condução individual de suas particularidades e nas dinâmicas das ações coletivas, os auxiliando a equilibrar suas energias vitais denominadas de axé (Maurício, 2009, p. 57).

Ao serem iniciadas para o culto aos orixás e decorrente sete anos, uma outra cerimônia litúrgica transcorre para que ela possa estabelecer o seu exercício na condição de sacerdotisa. Ao exercer tal função hierárquica dentro do culto, um ritual é realizado para demarcar as funcionalidades pertinentes a esse novo ciclo de liderança do grupo religioso.

Com a permissão espiritual da ancestralidade, são entregues os instrumentos necessários para compor e adornar o seu exercício cotidiano concedidos em meio a uma cerimônia interna, somente com a participação dos membros da comunidade religiosa, e sequencialmente, uma cerimônia pública informando a toda sociedade que a referida pessoa está por assumir determinada função dentro daquela comunidade.

Essa preparação para o referido exercício é processual. O tempo e o aprendizado são fundamentais para essa constituição. Nessa caminhada, todo o aprendizado segue sendo composto e se auto constituindo no interno do indivíduo e da comunidade. Assumir tamanha responsabilidade, requer disciplinarmente a compreensão da cultura na condição de um movimento não estático. Essa evolução envolve os indivíduos, mobiliza o aprendizado e ressignifica a pertença ao território cultural e religioso. Um ato que envolve todo o universo místico-sagrado.

O diálogo com as divindades e entidades que gestam espiritualmente a comunidade, está a cargo da *Iyalorisá*, e devem ocorrer com uma determinada frequência estipulada pela tradição e costume da cultura do espaço. A configuração desses diálogos ocorrerá dimensionada pelos rituais e cerimônias. Os rituais são realizados com a presença dos diferentes membros da comunidade, mas as cerimônias possuem uma composição mais ampliada, essas são integradas pelos membros da comunidade religiosa e pessoas simpatizantes às festividades do candomblé.

O culto às divindades e entidades é dinamizado pela comunicação oral. Essa comunicação é identificada como cânticos (*orin*), preces (*adiira*), invocação (*ijúbà*). Essa relação da linguagem e escrita afrobrasileira, permeiam a nomenclatura, contudo, não foge a descrição das atividades do sacerdócio que é exercido por uma mulher instituída para liderar a comunidade, balizadas por costumes e tradições, que ao expressar modos de vida, concentram uma diversidade em modos e formas de ser e estar no mundo, experimentados a partir das percepções e sensações que as pessoas e suas histórias ancestrais possibilitam.

Nas experimentações do cotidiano de algumas mulheres que assumem esse posto de *Ìyálòrìsà*, e toda significância dessa responsabilidade imbuída a mesma, percebemos, mediante escuta das nossas participantes da pesquisa, o impacto dessa função e os modos como ocorrem esse início do sacerdócio, como de extrema importância na formação e composição estrutural do individual/coletivo.

Como primeira escuta, temos a Casa dos Ventos, terreiro de candomblé situado na região da grande Aracaju/SE, local de investigação deste estudo, que não foge a esse contexto de entrelaces entre histórias de vida e memória coletiva. Ao caminharmos nessa reflexão, destacando a importância das narrativas enquanto instrumento de registro histórico, se faz possível proporcionar a compreensão do modelo de vivência dentro dos terreiros de candomblé no Brasil e seus elementos constitutivos. Em sua exemplificação o professor Barros (2010) descreve o candomblé da seguinte maneira:

O candomblé, do nosso ponto de vista, é o resultado da reelaboração de diversas culturas africanas, produto de algumas aflições, existindo, portanto, vários Candomblés (Angola, Congo, Efan etc.). o descrito neste texto provém principalmente das culturas de língua *Iorubá e Fon/Ewe*, originárias das regiões da África correspondente aos atuais Nigéria e Benin. Fruto da síntese decorrente do encontro entre estas etnias e o processo histórico brasileiro, o Candomblé *Jêje-Nagô* marca em seus ritos e cânticos uma memória ancestral transmitida oralmente, métodos específicos de iniciação e uma visão de mundo que permite a seus participantes um estilo de vida singular. Trata-se, portanto, de uma religião de matriz africana, mas especificamente brasileira, da qual podem participar pessoas de todas as origens e cores (Barros, 2010, p. 17).

Essa relação histórica e simbiótica, na qual se alicerçam os terreiros de candomblé, aponta o quão intrínseco são as culturas territoriais, aglutinadores de histórias de vida e incidentes nas memórias coletivas. Nas narrativas de Mãe Oyá, ao relatar sobre seu processo de iniciação dentro da cultura religiosa do candomblé, essa passa por diferentes momentos, onde estão demarcadas questões peculiares ao território afrobrasileiro e o processo de migração entre diferentes culturas, as quais os sujeitos percorrem segundo suas trajetórias de existência.

A sacerdotisa, ao estabelecer contato com a cultura religiosa do candomblé, nascida em 1959 e iniciada aos sete anos de idade, em condições adversas conforme a debilidade de saúde contextualizada pela mesma em suas narrativas, constrói seu legado e desponta na caminhada enquanto mulher negra e de axé. A Ialorixá, imergiu na religião ainda criança, posto que sua saúde física começou apresentar subitamente debilidades.

Sem explicações por parte do campo da medicina alopática, após os devidos atendimentos, os processos de cura dinamizados dentro do candomblé foram acionados, com uma outra sacerdotisa e com o consentimento de sua genitora, mesmo contrariando as convenções sociais e grande preconceito da época, pertinente a demonização dos encantamentos praticados dentro do candomblé. Assim tem início o processo de iniciação religiosa de Mãe Oyá, o qual a mantém integrada ao candomblé até os dias atuais. Neste percurso, ela fundou sua casa-de-culto em 1975 e tem seu cargo de Ialorixá oficializado em 1981.

E, sou filha da Oyá. Indo e vindo, e voltando.

E, resistente até hoje, e serei eternamente filha de Oyá, ainda quando a minha matéria não existir, continuarei sendo Oyá. Não seria nada sem Oyá. E, meu nome é Mãe Oyá, é, nome de batismo. Que, eu fui batizada. Apesar de que as pessoas dizem quem é do candomblé não fala em Deus, e eu não sei por que não falar. Se tudo começa com Deus, começou com Deus. Não criamos o mundo, quem criou foi Deus, né? O criador criou o mundo e criou criaturas. É preciso que a gente entenda isso. E, é... Entrei para a vida, para a religião sem saber que estava entrando. Naquela época não se falar em religião por que eu sou filha de negra, a minha mãe é descendente de africano com índio, e casou com o meu pai, meu pai é... acredito que da cor parda, o povo fala muito em pardo. Aquela mistura de pardo, com branco, aquela coisa. É... (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, pg.01).

Em sua caminhada de vida, apontamos as relações afrodiáspórica e um sincretismo, conforme detalhamento textual dentro da narrativa dessa mulher de axé, com a qual partilhamos a escuta e o aprendizado durante as narrativas coletadas.

Para Mãe Oyá, líder do terreiro de candomblé, que em detrimento ético da pesquisa nomeamos de Casa dos Ventos em analogia a seu orixá, ao relatar sobre seu batismo na

ritualística religiosa do catolicismo, faz menção a criação do mundo material por uma energia mística, nomeada e referenciada pelo cristianismo que é Deus.

Compreendemos essas historiografias, que registram as estratégias vivenciadas pelos negros escravizados, os quais buscavam a conquista de sua liberdade e nessa nova condição, poder cultuar suas divindades, como métodos de supremacia cultural da Europa sobre a invasão das terras que objetivavam invadir e catequizar os povos que foram açoitados em meio a uma violenta dominação.

Contudo, essas histórias não disseminadas em muitos relatos oficiais, ainda regidas por uma ação velada de confirmação do mito da democracia racial (Gonçalves, 2005), procedente da forma eurocêntrica de construção da história do descobrimento das colônias na América. Nesse sentido, Mãe Oyá, relata como decorreu seu processo de pertencimento e dupla devoção religiosa em detrimento da relação familiar.

E, minha mãe, a família da minha mãe é toda da igreja. A família do meu pai, do candomblé, mas meu pai não vivia em candomblé, só a família dele. Então, minha mãe... tiveram uns problemas... e minha mãe, grávida de mim, teve que separar do meu pai. Fugindo, dentro de um caçová, escondido pra meu pai não perceber por que meu pai sabia muitas rezas de magia e minha mãe tinha medo dele encontrar ela, que se encontrasse mataria, vamos dizer né... Que meu pai era muito violento. Então, minha mãe fugiu de onde eles moravam e saiu mundo afora pra Aracaju sem conhecer Aracaju, grávida de mim. E eu sou natural de Aracaju, eu nasci em Aracaju, apesar de viver a maior parte do tempo mais fora. Adora a minha Bahia por que é terra do meu pai. Então, é eu nasci aqui e, ao longo do tempo, os meus sete anos de idade, já assim fazer sete anos de idade, é... Eu tinha como se fosse uns desmaio. Eu falo de desmaio por que naquela época o povo falava que era passamento, que era aquela coisa que a pessoa ficava desacordada, assim, cinco minutos, uma hora de relógio a depender. E, eu tinha isso e minha mãe nunca desconfiou por que ela falou que quando eu era novinha, eu tava brincando daqui a pouco eu caia ficava toda roxinha e botava a mão no peito. É tanto que quando eu fui batizada na igreja católica eu fui batizada às pressas por que diziam que eu era anjo e que quando chegasse tal idade, eu iria morrer, ia pro desencarne (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, pg. 01)

As afirmações de Mãe Oyá, diz muito sobre os processos de incorporação das energias da natureza por parte das pessoas pertencente ao culto do candomblé, as quais passam a compor a comunidade, por meio dos processos e rituais de iniciação para os Orixás. Esses processos não se constituem de maneira aleatória. Possuem uma dinâmica para o encontro da ancestralidade, vivenciados em meio as ações simbólicas de difícil compreensão subsidiada pela lógica capitalista.

A iniciação de uma pessoa dentro do culto as divindades do candomblé, passa pela realização de ritos sagrados, que nos leva a compor essa comunidade religiosa. Consiste em um compromisso firmado com a ancestralidade e com a cultura religiosa do lugar onde estamos

nos dispendo a compor, que por percursos ancestrais, somos identificados em pertença àquela forma tradicional de cultivar a natureza. Nesse sentido, o relato da nossa Mãe Oyá (2024) e seu processo inicial de contato com as práticas espirituais ocorreram da seguinte forma.

Isso tem, sessenta e, eu tenho sessenta e cinco, é, acho que, na época eu tinha sete anos de idade, mais ou menos isso. Aí, minha mãe me levou na casa dessa senhora. Essa senhora ela trabalhava na espiritualidade escondida. Eu lembro que na parede, a parede dela era tinha uma... uns degrauzinhos que chamavam de piana naquela época, e tinha uma cortina e a piana ficava por detrás, a cortina era da mesma cor das paredes que era pra disfarçar, se alguém chegasse aí tinha aquele disfarce da cortina, entendeu? Mas que ninguém, não dava pra ver que era cortina, achava que era parede, mas não era, era cortina. E lá é que ela fazia as coisa dela. Então, ela recebeu um marujo por nome de Tinhuraci e ele era o chefe, que fazia assim as curas escondido e tal, então ele botou um copo de água na minha cabeça, quando botou esse copo de água eu pensei que ia molhar, aí ele “fica quieta curumim”, chamava de curumim e eu não sabia e eu falei “não, meu nome é Mãe Oyá”, pensei que ele tava me dando outro nome aí minha mãe “fique quieta”, aí depois que ele botou esse copo na minha cabeça ele disse “olhe, tá vendo aqui” e mostrou a minha mãe, não sei o que que minha mãe viu e se viu, e ele falou “isso aqui é um caboco que ela tem”, minha mãe que nem sabia o que era caboco e ele “ele quer trabalhar. e ele veio pra trabalhar, veio pra cumprir a missão e ajudar a família” aí a minha mãe disse “a minha família? a minha família nunca precisou disso” aí foi que ela, aquele mal estar, aí ele disse “você quer que eu chame?” aí ela disse “eu nem quero saber” aí ele mandou minha mãe pra uma sala e botou a mão, tirou o copo e botou a mão na minha cabeça, quando ele botou a mão na minha cabeça eu comecei a navegar pra lá, navegar pra cá e ‘pumba’ peguei não sei o quê. Depois quando eu acordei aí pronto, disse pra minha mãe que eu ia melhorar, que tinha que fazer uma coisa e que tinha que trabalhar, que os dias que ele fosse pra lá era pra eu ir pra trabalhar junto também e chamar essa entidade e tal, mas eu de nada entendia. Que eu nem sabia o que era que acontecia (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, pg. 03).

Ao narrar esse processo, “*Eu lembro que na parede, a parede dela era tinha uma... uns degrauzinhos que chamavam de piana naquela época, e tinha uma cortina e a piana ficava por detrás, a cortina era da mesma cor das paredes que era pra disfarçar, se alguém chegasse aí tinha aquele disfarce da cortina, entendeu?*” nos aponta em simbiose as estratégias de fuga do racismo religioso e distintas formas racistas de ataque as práticas religiosas naquele lastro temporal, não obstante a uma realidade atual que, por infelicidade nos depararmos a todo momento denunciadas nas páginas dos jornais.

Em destaque, o relato “*Então, ela recebeu um marujo por nome de Tinhuraci e ele era o chefe, que fazia assim as curas escondido e tal, então ele botou um copo de água na minha cabeça*” ... expressa a presença de uma cultura proveniente do território brasileiro que são os caboclos, espíritos originários das matas, entidades que exerceram funções cotidianas, e que a partir da ausência corpórea, passam a orientar grupos de pessoas devotas a conduzirem sua trajetória corpórea em paz.

Essa relação de pertencimento e identidade a partir da sua cultura ancestral, está impressa na narrativa de Mãe Oyá, ao descrever o encontro com um terreiro que, mediante perigo de violência física em detrimento ao racismo, subtrai as imagens e símbolos capazes de

identificar o local como um espaço de prática religiosa classificada como de adoração ao “diabo”.

Nesse compasso, muitos espaços de terreiro de candomblé que prescindem de uma relação imagética afrodiaspórica, não excluem a riqueza cultural religiosa dos povos originários das florestas e as práticas de reverenciar os mesmos, contudo são estigmatizados a partir de outros valores civilizatórios e religiosos

A experiência de deslocar-se do corpo e não identificar o que ocorre, fica demarcada no quão é impactante o processo da incorporação presente na ritualística do candomblé. O transe (Bastide, 2016) é visto como algo peculiar a cultura da comunidade religiosa afrodiaspórica, algo singular onde cada pessoa terá uma sensação. Algo de cunho específico de um interior e seus próprios espíritos. Um processo mítico que sofre diferenciação quando se trata da religião dos negros, algo revelador para os devotos do cristianismo.

Para tanto, as etapas vivenciadas por Mãe *Oyá* durante o processo dos primeiros rituais litúrgicos que a fizeram reverenciar os costumes do terreiro que começou a frequentar, apresenta o desconhecimento da própria mediunidade e da pertença cultural religiosa ao ressaltar não saber o que significa caboco e *curumin*, termo da linguagem êmica dos terreiros que denominam os espíritos de pessoas que viveram nas matas e florestas e espíritos de crianças respectivamente.

Na narrativa, ela informa não entender a missão de cura que suas entidades possuem, tão pouco, a interação dessas entidades com a família materna que oficialmente era uma família que pertencia a religião católica, contudo seus familiares de origem paterna possuíam essa relação com o candomblé. Mesmo havendo essa dinâmica religiosa de pertencimento a diferentes dogmas dentro da sua família, ela segue vivenciando essa pertença e ancestralidade.

A relação do corpo físico ao descrever “*os desmaios*” informa o impacto e a preocupação com a saúde daqueles que são médiuns de incorporação – pessoas que sofrem a interferência de espíritos e energias alterando seu comportamento –, mas ainda não consegue estabelecer essa leitura, acarretando a associação da espiritualidade com a perda da saúde física e/ou mental. Outra relação que assusta a nossa Mãe *Oyá* e sua mãe biológica.

A construção social dessa mulher, parte de uma realidade de rupturas sociais, a escassez da informação e das agressões decorrente do racismo religioso. Esses diferentes contextos,

narram a história, não somente de Mãe Oyá, mas podem compor tantas outras histórias de mulheres, mulheres negras e de axé, que em sua jornada de vida, transpõem a barreira das diferenças e passam a compor coletivos, a partir das experiências individuais, preservando assim sua cultura no ato de transmitir conhecimentos de uma geração a outra geração.

Nesse contexto, a segunda escuta é sobre a Casa das Águas, local que nos acolheu e foi estabelecido como campo para a nossa investigação. Nos informa sobre a construção dessa comunidade, que inicialmente, no mesmo espaço geográfico, constrói uma organização da sociedade civil, voltada para os trabalhos comunitários ambientais e sociais, em virtude do aspecto local de comunidades pesqueiras e que demanda por uma assistência social no âmbito do cuidado com mulheres e crianças.

No depoimento de Mãe Odoyá, encontramos diferentes processos, que a compõe enquanto mulher de axé, desde sua caminhada de vida dentro do terreiro de candomblé, a composição enquanto participante do movimento social local, até a Iyalorixá que se tornou, em meio a uma pluralidade de realidades. Essa realidade de sua origem ao relatar que “Sempre, sempre... *Eu sou neta de pescador, né? sobrinha, bisneta de pescador, de barqueiros, então minha mãe é beradeira, minha mãe é de Piaçabuçu, é nascida ali na beira do rio Opará, São Francisco* (Mãe Odoyá, 2024, p. 60 e 130 do texto completo), marca o nosso diálogo e compreensão dos caminhos sociais que a formam enquanto cidadã e a inspira para compor uma luta coletiva por direitos.

Para além da Casa das Águas enquanto espaço de arte, cultura e educação, é o terreiro, então é, desde 2022, né? de agosto de 2022 se constitui realmente o terreiro quando eu recebo adeká, e aí tem isso né, a Casa das Águas hoje é acoplada aí efetivamente, embora fossemos todos de terreiro, mas não era efetivamente um terreiro, isso eu acho que é também um divisor de águas mais uma vez, é um desafio também porque a gente sabe, muitas pessoas não vem aqui, elas aceitam todas as nossas ações, elas participam, e tal, mas vir aqui é uma questão, é um problema, entendeu? pisar aqui, inclusive assim, pessoas da colônia que dizem assim, que não querem ser vistas falando comigo, falam comigo fora daqui, marcam encontro em uma outra rua e tal, pra não serem vistas, porque quase todo mundo aqui é parente, então não querem ser vistas pra que ninguém pense que tá conversando comigo e tá pensando em fazer alguma coisa, um trabalho, uma macumba, então assim, tem muito isso, entende? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 56. 126 do texto completo)

Essa afirmação da existência de uma organização da sociedade civil, a ação comunitária enquanto alicerce para que o terreiro de candomblé se constitua, nos evidencia um caminho outro que a ancestralidade da nossa Mãe Odoyá escolheu para compor. Os diferentes caminhos de construção do sagrado/religioso e cultural de cada pessoa, é o que de mais peculiar lhe confere. As pessoas não são uniformes, cada indivíduo é composto e compõe em tempo uma história que se alia com suas heranças ancestrais.

Essa relação imbrincada, descrita na narrativa acima, caracteriza o começo de uma ação coletiva e política de cuidado com o local onde estabelecemos pertença. Nessa similitude, o significado de cultura discutido por Sodré (2005), nos permite interpretar em tempo presente, as ações do tempo passado, a congruência para com a lógica organizacional e a formação desse grupo social que é a família de axé. A cultura presente nas relações diaspórica de cada lugar, a história de vida de cada indivíduo, é uma grande fonte para a nossa reflexão.

Nesse momento quando ele disse que em um ano, né? foi o tempo dele, né? colocado por ele, eu estaria aqui que eu viria para cá e que eu tinha uma história para construir aqui, foi a fala dele, eu... foi exatamente cravado um ano. Ele veio em janeiro anterior, aí tivemos a primeira *Festa das Águas*, e aí, a vinda pra cá. A minha ideia era a *Casa das Águas*, isso eu tinha o desejo no sentido que fosse um espaço aqui que a minha casa já que eu viria que a minha casa fosse também um espaço para eu realizar as coisas que eu, que eu queria, né? que já faz parte da minha trajetória, mas eu queria um pouco mais de é... que as coisas fossem mais do meu jeito, como eu pensava, enfim... então, eu juntei, já que era para morar aqui e eu vim morar aqui, e a gente olhou várias casas aqui e tal, e essa casa inclusive foi mais uma vez ele, né? apontando nessa direção, foi mais uma vez o sagrado apontando na direção dessa casa aqui, é... foi muito nesse sentido eu disse, desde o primeiro momento, a gente chegou em janeiro de 2019, em maio eu abri a Casa das Águas, a gente fez uma atividade chamada *Mulheres das Águas* já pensando em conversar sobre a perspectiva das demandas de mulheres: mulheres negras, mulheres de comunidades tradicionais, mulheres ribeirinhas, mulheres, enfim... do nosso entorno, mulheres que tinha a ver com a nossa trajetória, com a nossa perspectiva, né? também... e aí, nós abrimos em maio, escolhemos maio e abrimos oficialmente enquanto Casa das Águas, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 61 e 131 do texto completo)

Na narrativa apresentada, podemos identificar distintos elementos fundamentais que nos convidam a pensar, com base no que a cosmovisão africana (Oliveira, 2021) é discutida. A cosmovisão aponta uma referida leitura de mundo, que se consolida antagônica ao predisposto pelo capitalismo mundial integrado, por estabelecer dentro das cotidianidades e suas vivências subsidiadas nas relações de mais valia, invisibilizando as subjetividades.

A dimensão temporal informada por uma entidade, a qual, nós seres corpóreos depositamos referência e dialogamos na perspectiva da construção de um bem-viver individual/coletivo, anuncia um elemento referenciado pela cosmovisão dos povos africanos, os quais passam a compor uma brasilidade, em detrimento a toda uma história dos povos africanos e sua chegada no Brasil na condição de escravizados.

Essa dimensão temporal circular sagrada afirmada dentro da narrativa ("exatamente cravado um ano"), conecta a profecia/orientação espiritual para sua realização. Segundo a cosmovisão africana, o diálogo temporal intercruza o passado, presente e futuro de maneira não-linear. Essa dimensão se consolida, a partir da ideia central expressa pela ancestralidade, como uma "chave" matriz para toda e qualquer ação dos indivíduos.

A iniciação de Mãe Odoyá, ocorre no terreiro *Ilê Axé Omin*⁷, situado no município de Riachuelo no ano de 2001. Em sua descrição identifica-se a relação da família de axé e o processo de integração quando ela se torna *yaô*. Uma mulher lida socialmente como branca e pertencente ao quadro de funcionário público do município de Aracaju. Essa descrição referente a vida de nossa entrevistada, influenciará nas diferentes ações cotidianas que ela irá vivenciar. O relato da sua presença no espaço de trabalho nos informará em detalhes as diferentes formas relacionais que permeiam o racismo religioso.

De pessoas abrirem a porta, eu dando plantão, né? porque a gente tem um plantão lá que cada fiscal dava semanal, tinha um rodízio, né? um rotina assim, e esses plantões de segunda a sexta e era atendimento público direto, pra tratar de questões, enfim... diretas de cobrança de imposto, situações que aconteciam com os contribuintes, então os fiscais estão ali pra resolver, e as pessoas abriam a porta e se deparavam muitas vezes comigo, de preceito, né, de borí, ou de alguma coisa assim, de branco, de toso, e algumas ficarem assim congeladas e sem saber pra quem se dirigia e só tem eu mesma pra poder chegar, e as pessoas desconfortáveis, outras tomavam susto, outras perguntavam se era promessa, outras perguntavam por que, outras viam o fio de conta e perguntavam se era um colar, né? é, colegas que muitas vezes queriam pegar, “e esse é o que? que lindo!”, ou queriam pegar e eu ter que começar a dizer “óh, isso aqui não são minhas bijuterias” que eu sempre uso muito colar, muita biju, “não é bijuteria, não quero que vocês peguem”, porque sempre pegavam “aí que lindo esse colar”, eu comecei a administrar isso, então, de lidar com isso, mas algumas piadinhas sim, algumas questões de... é... até é, questionar a minha saber, de questionarem a minha sanidade, né? pelo fato de estar numa religião dessa, né? “uma religião desse povo aí”, era esses termos, né? dessas pessoas, “ela vem de um lugar tão... e uma religião dessa, desse povo ignorante. Uma religião de gente ignorante”, sabe? “atrasada”... por eu ter sido uma menina que eu estudei, que tal, tive acessos outras coisas, vim de um colégio de freiras e padres, né? minha formação foi em colégio de freira e colégio de padre, é, até o segundo grau, até o último, basicamente o último ano, terceiro ano foi que eu fui pro visão, mas minha formação foi toda em colégio freira, sabe? Então assim, é... esse questionamento né? “o que houve? Enlouqueceu... não tá boa”, é... então assim, ah “é mais uma das coisas dela, porque ela é exótica”, eu via as coisas diferente, eu queria, eu rebatia muitas... eu sempre fui muito do contestar e questionar as coisas, que a sociedade do machismo, essas coisas, então “ah, é mais uma loucura dela, é mais uma coisa que ela tá brincando de... só pra poder confrontar, é só mania de querer peitar”... (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 79)

Ao ocupar um espaço institucional, marcado por relações formais de poder e pela normatividade branca e cristã. Sua presença, marcada pelo uso de roupas brancas, fios de conta e práticas de preceito, desestabiliza o ambiente, provoca reações e revela as tensões entre identidade, espiritualidade e o exercício de uma pedagogia do cotidiano.

O estranhamento diante dos fios de conta e das roupas brancas não é mera curiosidade, mas expressão de um racismo religioso que, como aponta Sueli Carneiro (2005), opera na

⁷ Essa nomenclatura utilizada não corresponde a designação original para eu possamos atender a ética e confidencialidade na pesquisa.

tentativa de silenciar saberes outros, considerados “atrasados” ou “ignorantes”. A mulher de axé, nesse espaço, não apenas sofre o epistemicídio — a negação de seus saberes e práticas — como também resiste a ele ao se manter visível, afirmando sua identidade e religião de matriz africana, como parte de seu cotidiano.

A leitura do corpo da narradora como “exótico”, “louca” ou “deslocada” revela como a interseccionalidade opera na construção social da diferença. Como nos mostra Crenshaw (2002), raça, gênero e religião não atuam de forma isolada, mas se articulam para produzir experiências singulares de opressão. A mulher de axé é constantemente confrontada por ser, ao mesmo tempo, mulher, de religião de matriz africana e questionadora — uma combinação que rompe com a expectativa de subserviência e silenciamento social.

A forma como ela administra os olhares, responde às piadas e impõe limites em relação ao toque em seus fios de conta é expressão de uma pedagogia do corpo. Como propõe bell hooks (1994), ensinar é um ato de transgressão — e nesse caso, o corpo é o primeiro território pedagógico, pode se manifestar nas brechas do cotidiano, a partir da afirmação de saberes outros. Ao explicar o significado de seus fios de conta, ao impor limites quanto ao toque em seus objetos sagrados, e ao confrontar com firmeza os comentários preconceituosos, ela ensina. Ensina sobre esse corpo de axé, ainda que o espaço não seja formalmente educativo. Como diz Oliveira (2019), é um corpo-território que carrega história, espiritualidade e saberes que interpelam as normativas coloniais e cristãs do espaço institucional.

Essa leitura do corpo da mulher e religiosa como “inadequado” é amplamente discutida por Patricia Hill Collins (2016), ao destacar como a mulher é constantemente inserida em categorias que negam sua inteligência, sanidade e competência, sobretudo quando desafia normas eurocêntricas de comportamento. Mãe Odojá, ao relatar que foi formada em colégios católicos, indica um contraste simbólico entre a escolarização formal (associada à branquitude e ao cristianismo) e sua adesão à religião de matriz africana — vista pelos colegas como um desvio, uma falha de caráter, uma “loucura”.

E aí quando chega a religião, a escolha pela religião, essa caminho do candomblé, pronto, somou tudo... agora... então, dentro de casa, a família não aceitou de jeito nenhum, nunca me botou pra fora de casa nenhum tipo de movimento mais brusco por conta da religião, mas tive né? não tive esse acolhimento assim, né? eu fiz meu santo sozinha, eu fui pra Riachuelo de mala e cuia, sem direito aquelas pessoas, fui fazer o santo sozinha, eu não tive a presença de ninguém na minha saída, nem da família, nem de amigos, colega de trabalho, ninguém. A única pessoa que me acompanhou no processo foi o pai da minha filha, por incrível que pareça, Jorge me acompanhou nesse processo, ele disse “aqui não tem ninguém, eu vou ficar pelo menos por perto pra olha, pra ver e tal, foi quem filmou, registrou até o fim do meu

processo, esteve comigo durante os primeiros anos e tal... Foi a pessoa que me acompanhou, mais ninguém. Eu contei realmente com aquelas pessoas do terreiro, com aquela família, com aquelas pessoas, eu fui realmente acolhida e abraçada pela família Açores, né? pela família *Omin*, assim que eram poucas pessoas ali, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 80)

Na solidão da escolha e no acolhimento dentro da comunidade de Axé, a narração nos apresenta uma dimensão profunda e sensível do percurso de iniciação no Candomblé: a experiência de realizar a escolha por uma espiritualidade originária dos povos afrobrasileiros em meio à rejeição, à ausência e à solidão afetiva. Sua travessia espiritual ocorre sem o apoio da família, de amigos ou colegas de trabalho, revelando a intensidade simbólica de sua decisão. O gesto de “fazer o santo sozinha”, como ela afirma, representa não apenas uma ruptura com o modelo de cultura religiosa dominante, mas também uma forma de reafirmação de si como sujeito espiritual e político.

Esse processo de afastamento familiar e social pode ser lido, como propõe Sueli Carneiro (2005), como expressão do racismo religioso que estrutura a sociedade brasileira. O silêncio, o não-acolhimento e a ausência de apoio são formas de violência simbólica que operam no nível da intimidade, desqualificando a fé da mulher e o caminho que ela decide trilhar.

A escolha por uma cultura religiosa afrodiáspórica, para além da fé, é um gesto de resistência e de afirmação ontológica, como afirmam Gomes (2019) e Ribeiro (2017). A mulher afrobrasileira, ao reivindicar esse lugar, desloca a colonialidade do ser e reconfigura sua existência a partir de outra cosmologia – que valoriza o corpo, o sagrado, a ancestralidade e a coletividade. Quando a narradora se vê sem os laços tradicionais de apoio, é na comunidade de axé que ela encontra acolhimento, escuta, companhia e pertencimento. A família de santo torna-se o espaço onde ela é vista, cuidada, nomeada.

Essa dimensão do acolhimento como prática insurgente é desenvolvida por Walsh (2013), ao afirmar que o ato de ensinar passa necessariamente pelo ato de amar, cuidar e criar vínculos éticos e afetivos. No terreiro, o aprender não se limita ao conteúdo ritual ou ao conhecimento técnico da religião – mas se manifesta no gesto de quem acolhe, acompanha e compartilha a travessia.

O corpo-território da Mãe Odoyá, agora iniciado, não é apenas um corpo sagrado – é também um corpo que aprendeu, aprende e estará em permanente troca e aprendizado com outros corpos, outras pessoas. Sua corporeidade carrega história, dor, superação e espiritualidade. É no rito que ela encontra uma reconstrução de si, num movimento que é

simultaneamente individual/espiritual/coletivo. O professor Eduardo Oliveira (2019) nos lembra que o corpo é também um corpo de memória, que reescreve sua própria história ao se mover, resistir e existir.

O terreiro, nesse contexto, aparece como um território de vida e de reinvenção, no sentido apontado por Rufino (2019), para quem os saberes de axé não apenas ensinam, mas também curam. A pedagogia da encruzilhada está presente nesse relato como travessia, como rito e como reinvenção subjetiva. A narradora, ao ser acolhida pela família Açores, reconfigura sua noção de pertencimento e encontra ali a força para reconstituir-se não apenas como mulher de axé, mas como educadora do cotidiano — que ensina pelo exemplo, pela palavra e pela caminhada.

Aí aqui, eu digo sempre que meu baú é meu baú de memórias, muitas mudaram, inclusive no *Omin Mafé* também passou por transformações lá dentro... A gente que nasceu, que renasceu há vinte e um anos atrás, vê as pessoas que renasceram agora, a pouco tempo, já com mudanças, né, diferente... “ah, mas os tempos mudam”, e uma juventude de dentro do *Omin*, netos de Mãe Sarema, transformando isso a partir do olhar deles, do contato deles com outras... enfim... internet, outras coisas e isso causa uma mudança, então eu tinha essa angústia de “gente, mas eu não foi assim que eu fui feita, não foi...”, e eu entendo que, claro que, até pra sobreviver enquanto tradição a gente tem que passar por transformações mesmo, tudo muda, né? eu fui a primeira lá que passei vinte e um dias, os anteriores a mim foram três meses, então eu já fui símbolo de uma mudança lá dentro, mas uma coisa é isso, outra coisa são coisas que mudam completamente aquilo que são as nossas raízes, o entendimento de como, né? então, a pessoa hoje é Yaô já vai pra uma roda de candomblé, já vem maquiada, já quer ir cheia dos tecidos que vê na loja, mas porque tá chique pra roda de candomblé, porque é... é como se aquele espaço fosse um espaço não só de afirmação, mas de espetacularização e que aquilo também traz um... mexe com a autoestima das pessoas né, e é um lugar de realização né, é um lugar de realização e aí eu reflito sobre isso, é, talvez eu não tenha tanta necessidade é, de me vestir com a minha autoestima, de ver nesse lugar um lugar de realização realmente pessoal, de tá... e a gente vê que existe muito isso e as pessoas tem essa necessidade de poder, né? rápido, de lugar de poder, de já ultrapassar, passagem do tempo, já querer batatas e cargos, e já ser *Yalorixá*, *Babalorixá*, então é muito esse lugar rápido, e eu acho que é fundamental no candomblé o tempo, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024)

A narrativa nos coloca diante de uma tensão recorrente nas tradições da cultura do candomblé: a tensão entre permanência e transformação, entre o que se considera tradicional e o que emerge como moderno. Ao rememorar sua trajetória no terreiro *Omin*, ela mobiliza a imagem do “baú de memórias” como uma metáfora potente de ancestralidade viva, onde cabem os ritos aprendidos, os ensinamentos experienciados e os afetos compartilhados ao longo de duas décadas de caminhada no axé, seguindo o tradicional, mesmo em tempos modernos e sem ferir a juventude, e o atual.

Sua angústia diante das mudanças no modo como a juventude contemporânea se relaciona com os saberes do candomblé revela um conflito intergeracional, mas também aponta

para uma questão mais profunda: o risco de que a tradição, ao ser adaptada de forma acelerada e desconectada dos fundamentos, perca a força mítica que sustenta sua espiritualidade. Como aponta Muniz Sodré (2002), a tradição não é um conjunto estático de práticas, mas uma estrutura de sentido que se atualiza sem se romper — desde que preserve seus princípios ontológicos e cosmológicos. Para ele, a tradição afro-brasileira é “processual”, mas não arbitrária, pois se ancora em um sistema simbólico ancestral que organiza o mundo e o corpo no tempo e no espaço.

Na narrativa de Mãe Odoyá, reconhecemos que sua própria iniciação representou uma mudança — passando de três meses para vinte e um dias de resguardo. No entanto, ela distingue mudanças estruturais das mudanças que considera estéticas ou performáticas, especialmente quando se refere à presença de *Yaôs* que se aproximam da roda de Candomblé como quem participa de um espetáculo: maquiadas, vestidas com tecidos da moda, preocupadas com visibilidade e reconhecimento. Trata-se de um deslocamento simbólico do terreiro como espaço de culto para o terreiro como espaço de projeção social dissonante com a perspectiva daquela cultura. Essa espetacularização da fé — atravessada pela lógica da internet e da cultura do consumo — remete ao que Mbembe (2017) chama de “presentismo neoliberal”, onde tudo precisa acontecer de forma rápida, visível e produtiva.

Ao questionar essa lógica do “poder imediato” — de se tornar rapidamente *Yalorixá*, de alcançar posições de autoridade espiritual —, ela nos convoca à reflexão sobre o tempo no Candomblé. O tempo no axé não é cronológico, mas um tempo mítico: ele se organiza a partir do tempo do corpo, do assentamento dos orixás, do amadurecimento espiritual e da experiência com a comunidade. Como observa Marialda Oliveira (2004), o processo formativo nas religiões afro-brasileiras é também um processo educativo que se baseia no silêncio, em que o tempo é vivido como sabedoria, como espera, como escuta dos sinais. A aceleração desse tempo compromete a formação de sujeitos éticos no axé.

Outro ponto central da narrativa é o incômodo diante da transformação simbólica da roda de Candomblé em espaço de valorização estética e autoestima. Embora ela reconheça que o terreiro também seja um lugar de afirmação — inclusive de cura das feridas causadas pelo racismo e pelo sexismo —, ela também percebe que esse uso da imagem pode esvaziar e descredenciar o sentido de estarmos reunidos naquele lugar. Grada Kilomba (2019) alerta para o risco da “comodificação da negritude”, em que elementos da cultura negra são apropriados fora de contexto, muitas vezes esvaziados de seu sentido político, espiritual e histórico.

Ainda assim, em sua oralidade, Mãe Odoyá não deslegitima os modos de ser e estar dos mais jovens. Ela tensiona, interroga, mas compreende que o tempo histórico e as novas mediações tecnológicas influenciam nas formas de expressão do axé. A pedagogia que emerge dessa reflexão é uma pedagogia do equilíbrio: entre passado e presente, entre raiz e movimento, entre silêncio e visibilidade. Como destaca Leda Maria Martins (2002), o tempo nas culturas afro-diaspóricas é espiralar, ou seja, ele retorna para se renovar, sem perder sua origem.

A ancestralidade discutida por Oliveira (2021), anuncia a estreita relação do “sagrado” na vida de todos os indivíduos pertencentes a uma comunidade, e como eles podem conduzir suas ações, planos e projetos de vida. Há uma referência constante para com a ancestralidade, na motivação e justificativa existencial.

Portanto, a identificação de quem são as Ialorixás no candomblé, conclui-se que essas são as “figuras” que abastecem o espaço sagrado com seu axé. Orientadoras que maternam, educam, trocam e ao mesmo tempo aprendem com os seus próprios saberes. Na próxima seção, tratar-se-á do instrumento dessa relação dialógica e prática dentro do espaço do terreiro a tradição oral.

Nessa perspectiva, a narrativa das nossas *Yalorixás*, nos permite pensar o terreiro como espaço de formação identitária, estética, política e espiritual — mas que exige, como condição, o respeito à ancestralidade e ao tempo ritual. A mulher de axé que narra sua história nos ensina, mais uma vez, que educar no candomblé é também guardar os fundamentos. Guardar não como quem impede a mudança, mas como quem orienta a travessia de geração a geração, constituindo um processo de resistência no tempo e para composição de um outro tempo, onde seja possível minimizar a intolerância.

4.2. O Feminino Sagrado

O feminino sagrado (Carneiro; Cury, 2008b; Theodoro, 2008) é um elemento central nas religiões afrobrasileiras, onde as mulheres são gestoras e possuem um papel espiritual de extrema relevância, no que tange aos significados para com a essência espiritual que as constituem (Carneiro, 2008) e a realização das práticas ritualísticas efetivadas por elas. Esta seção pretende abordar a sacralidade do feminino nas práticas e rituais do candomblé, o papel das mulheres como mediadoras entre o mundo ancestral, as divindades e o mundo material, bem como discutir a valorização do feminino na estrutura social e religiosa dos terreiros, e

resgatar valores em contraste com o patriarcado, o qual assevera uma política social sexista que se faz presente nas distintas sociedades desde a antiguidade até os dias atuais (Lerner, 2019).

A narrativa de nossas participantes da pesquisa ao apresentarem suas experiências, incidem em expressar a resistência desse feminino, que em tempo se faz sagrado, por dialogar constantemente com a pertença a uma filosofia e cultura ancestral do candomblé, compreendendo que todos os participantes dessas comunidades possuem relação intrínseca no âmbito de sua própria história de vida, estabelecida desde seu nascimento conforme a pertença geracional de seus antepassados.

A centralidade do feminino nas religiões de matriz africana transcende a mera representação simbólica, manifestando-se como força criadora, mantenedora e transformadora. Nos terreiros de candomblé, as mulheres ocupam posições de liderança espiritual e comunitária, sendo guardiãs de saberes ancestrais e promotoras da continuidade das tradições.

Como aponta Bernardino (2003) em um debate sobre a mulheres negras e de axé, ao desempenharem distintos papéis de luta e resistência as violências impetradas no cotidiano das ruas e locais de sociabilização na sociedade, essas ressignificam as “ausências” a nível de reparações e equidade social para com as populações afrobrasileiros, compondo grupos que possam dinamizar ações que despontem uma nova composição política e social que visam a promoção da diversidade dentro na perspectiva da equidade. A interposição das experiências do gênero, o poder da maternagem e a características intrínsecas da etnicidade implicadas, o poder feminino nos terreiros é reflexo de uma cosmovisão africana que reconhece a mulher como uma potência geradora e organizadora da vida comunitária.

As mulheres negras, cerne dos estudos de Bernardino (2003), contribuem para interpretação da narrativa de nossa colaboradora da pesquisa, ao discutir as relações interseccionais de raça e gênero, consonante a historicidade dos fatos de caráter antropológico, que incidem na leitura e interpretação dos diferentes posicionamentos sociais de enfrentamento para com a violência impetrada sobre as corporeidades afrobrasileiros, as quais constituem culturalmente a sociedade brasileira.

È na procura, então, das mulheres negras que o texto se movimenta. Fui para a África, encontrei as africanas ocupando o espaço público: estavam nas feiras, trocavam bens. Mas não eram só objetos materiais que elas trocavam, as trocas dirigiam-se também para os bens simbólicos, eram músicas, orações, danças, receitas para curar o corpo, receitas para aconchegar os corações. Percebi também que entre os iorubás, as mulheres chegavam a ocupar cargos públicos de destaque na família poligínica, a africana vivia num cotidiano repleto de conflitos, mas não se pode dizer que a mulher africana não possuía certa autonomia (Bernardino, 2003, p. 10)

Contudo, para que as mulheres negras pudessem chegar a essas práticas emancipatórias concernentes ao saber espiritual e habilidades práticas de confecção de artefatos culturais, um processo de violência instituído para com o próprio corpo dessas mulheres é encoberto. Encobrir não significa extinguir, ao tempo que em sua memória se fizesse desaparecer esses registros de violência.

As complexidades e desafios enfrentados por mulheres negras brasileiras, desde o processo de escravização nas Américas, estava condicionada a uma existência humana coisificada, como anuncia Theodoro (1996) ao relatar sobre os mitos disseminados referentes a população negra brasileira e a sua espiritualidade. Este relato dialoga diretamente com as condições de violência física e mental a que as mulheres negras estavam submetidas, a exemplo do desprezível crime de estupro que elas sofriam dentro das casas grandes, para além do trabalho doméstico a que eram submetidas de maneira vil.

O feminino sagrado no candomblé, representa não apenas a manifestação espiritual, mas também a capacidade de reorganização social e familiar diante das adversidades. Esta perspectiva é fundamental para compreender como as mulheres de axé transformam suas experiências de dor e separação em força regeneradora e conhecimento ancestral.

Tendo em vista a relação do feminino, e a significância desse no culto aos orixás, apresenta-se em meio as interações que esse corpo/espírito concretiza ritualisticamente as ações cotidianas, empregando nessas atividades, uma sinergia específica quanto ao fecundar, o maternar, o cuidar, o comunicar. Todavia, essas características citadas, não estão associadas a premissa de descrição do corpo da mulher negra, empreendida no período da escravidão e prolongada no pós abolição da escravatura, em disfarce pautado pelo “mito da democracia racial” (Freyre, 2003), que subsidia o pensamento de um projeto eugênico.

Esse projeto eugênico, alimenta-se da ideia plena de um corpo feminino negro, sedimentado no campo da subalternidade e utilidade sexual, destacando duas nuances nesse processo violento de escravização: a fornicação - abuso sexual por parte dos senhores brancos; a reprodução com vista a produção de novos corpos que irão sustentar o modo de produção.

Para a relação cultural religiosa do candomblé afrobrasileiro, o feminino não é congruente com a concepção de subalternidade. Está subsidiado no poder de movimentar energias capazes de promover cura, não excludente a poder energético do masculino, mas atrelada a uma determinada sensibilidade energética que lhe é peculiar.

Nesse contexto da cultura do candomblé, a composição familiar não ocorre pela consanguinidade, seguindo uma lógica social convencional e triangular de pai e mãe em sentido único. Temos uma mãe (*Iyalorixá*) que se faz presente nessa orientação espiritual e tantos outros pais, mães, irmãos, sobrinhos e assim sucessivamente que compartilham essa constituição como pessoas sensíveis e conscientes de suas amplitudes. Mas o que os difere são as formas como essas ligações são estabelecidas. Associamos as nomenclaturas aporuguesadas, mas a centralidade da orientação, está na questão ancestral. Essa nos permite estabelecer vínculos com outras, onde aprendemos a respeitar, ouvir, refletir e constituir ações derivadas de suas orientações. Não são normas impositivas, mas consonante com a espiritualidade de ancestralidade de cada indivíduo.

O poder do feminino no candomblé, assume a sinergia da ideia de orientação, assentada pela consanguinidade biológica, sem a mesmas estarem estabelecidas, apenas constituída pelas energias, pelo que não vemos, apenas sentimos e nos arraigamos a isso, para seguir caminhos e constituirmos.

Tamanha responsabilidade, pois integra diferentes papéis e funções procedentes da constituição familiar dentro do candomblé, analisa Carneiro e Cury (2008b) em "O Poder Feminino no Culto aos Orixás".

Seguindo o pensamento de Santos (2010) em "O Poder da Cultura e a Cultura no Poder", as mães de santo representam a continuidade de uma tradição de liderança feminina que remonta à África, onde as mulheres sempre ocuparam papéis centrais na organização social e religiosa. Esta centralidade se manifesta não apenas no aspecto ritual, mas sobretudo na capacidade de acolhimento e transformação social que os terreiros, sob liderança feminina, proporcionam.

A força do feminino sagrado, como argumenta Barros (2013) em "Mulheres na Liderança Religiosa: poder e identidade no candomblé", se expressa na capacidade dessas mulheres de transformarem suas próprias histórias de vida - marcadas muitas vezes por separações e dores, como evidenciado na narrativa - em fonte de sabedoria e cura para suas comunidades. O poder feminino no candomblé, portanto, não se limita ao aspecto religioso, mas se estende à construção de redes de solidariedade e resistência.

[...] hoje eles usam, é, comandado por mulher e ter as mulheres guerreira que ela enfrenta a batalha e, os homens bastidores, como bastidores? bastidores porque ele vai ficar sobre o comando e, é de uma mulher, mas sempre a determinação é da mulher, terreiro eu tive pai de santo, mas não me iniciei com um homem, me iniciei

com mulher, depois tive outra mulher, e depois outra mulher e pai de santo e sei que é difícil porque, principalmente por isso é difícil porque algumas pessoas acham que o homem entende melhor as coisas que uma mulher, mas não, é, o que você vai sentar para conversar com uma mulher, você não vai conversar com um homem, porque de repente ele vai até pensar as coisas diferente, né? pode pensar ao contrário, né? então, quando eu tive a minha primeira mãe de santo, era assim, qualquer coisa minha mãe é assim, assim, assim, e ela dizia assim, assim, assim, depois passei para a minha segunda mãe de santo, era a mesma coisa, passei para a terceira, era a mesma coisa, quando chegou na vez do homem, eu senti uma coisa assim, como que eu posso dizer, é, de endurecimento nas palavras, aí eu já tava acostumada com mulher eu dizia ‘meu pai, por que isso?’, “ah, menina... daqui a pouco a gente conversa”, aí eu ia pra lá aquela carência de mãe, porque minha mãe sempre trabalhou, eu fui criada sem pai e a minha casa desde o nascimento (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, pg. 30 100 do texto completo)

Esse processo de acolhimento feminino, refaz percursos afetivos os quais as próprias mulheres vítimas das mais distintas violências, ao ressignificar os seus próprios sofrimentos e as ausências dos afetos, pratica o exercício da maternagem dentro do espaço religioso. Essas memórias dolorosas, não deixam de coabitar o interior de tantas mulheres, mas em meio aos processos de reconstrução de sua própria auto-estima, apresenta para outras mulheres essas possibilidades. Nesse percurso, os processos espirituais de cura vivenciados no terreiro, o alimentar do *Ori*, para que ela tenha equilíbrio emocional, auxilia nessa ressignificação e acolhimento de tantas outras pessoas, não somente mulheres, doando energias de vitalidade e exercício espiritual que o sacerdócio lhe confere.

A relação de troca, a memória intermitentemente revisitada, aponta a atemporalidade congruente aos processos de racismo e violência sofridas. Ser mulher negra e de axé, para a nossa entrevistada consiste em, dentro de si, identificar, nomear e construir estratégias de enfrentamento a toda variante de especulação e perpetuação da violência. A integração do espaço Casa das Águas uma organização sem fins lucrativos e casa de candomblé, segue o processo descrito no *Adeká* (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, 60 e 130 do texto completo).

Para Kilomba (2019), essa memória da dor e a escrita desses processos, ao tempo que desvela para toda sociedade processos infames, ao registrarmos os feitos de mulheres, colocando-as em cena para com as estratégias de sobrevivência e resistência instaurados em detrimento ao projeto colonial de dominação, impulsiona outras mulheres a realizar seus processos de emancipação. Nesse sentido a autora narra um fato histórico, e a partir de sua interpretação estabelece a seguinte análise.

Há uma máscara da qual eu ouvi falar muitas vezes durante minha infância. A máscara que Anastácia era obrigada a usar. Os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas. Hoje quero recontá-las. Quero falar sobre a máscara do silenciamento. Tal máscara foi uma peça muito

concreta, um instrumento real que se tornou parte de um projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas., uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “Outras/os”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2019, p. 33).

Percebe-se nessas palavras, quantos sentimentos são expressos, quantas dores físicas, dores psicológicas, estratégias de dominação, o poder da escrita, a memória como instrumento de ressignificação dos valores do individual e de um grupo a exemplo das pessoas que foram escravizadas.

Nesse sentido, compreender o significado dos processos e reconhecer nos mesmos, os elementos que os compõem acarretaram sua efetivação e efeito, institui também uma forma de recontá-lo sob as lentes de uma criticidade. Essa forma de analisar, não está pautada no debruçar sobre as páginas em branco, mas ao mesmo tempo, registrar nas páginas em branco, nos auxilia demarcar um espaço de luta e ocupação dos espaços do saber, aliados a quebra de uma hegemonia nesse mesmo espaço nos conferindo um espaço de poder. Um poder não para subordinar o outro, mas para instaurar uma outra lógica de construção do conhecimento. Apontar conhecimentos outros em sinergia com modos de vida marginalizados pela sociedade embranquecida valorosamente.

As mulheres de axé, vivenciam essa corrida no tempo e contra o tempo de dominação instaurado pelo projeto colonizador europeu. Reconhecem-se em meio a essa estrada, que por si mesma configura uma tarefa árdua, tanto pela necessidade de um auto reconhecimento do seu papel na comunidade de terreiro, como o reconhecimento da sociedade em geral, que rotula essa mulher justamente pelo pertencimento a comunidade de axé e vínculo a um dogma não hegemônico para aquela sociedade colonizada, a partir de valores hegemônicos de branquitude, a qual demoniza toda e qualquer forma de culto que não esteja enquadrado nesses padrões religiosos judaico-cristão.

Tendo em vista o relato da entrevistada Mãe Odojá, essa relação se expressa paulatinamente em sua experiência enquanto mulher de axé, mediante relação temporal que experienciou, assim como as amarras sociais que infringiram sobre seus processos identitários.

óh, ela é *Ialaxé*”, aí eu comecei a entender o que significava isso, que peso tinha isso, que representatividade era ser *Ialaxé*, foi me movimentando, indo em espaços de debates do povo de terreiro, que teve uma efervescência ali no governo Lula, Dilma, e eu ia pra muitos desses espaços, então o ser *Ialaxé* eu vi que eu fui me entendendo nesse lugar, fui entendendo a importância do que era a *Ialaxé*, do que era esse título, do que era essa responsabilidade, aí eu fui, né... (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 52. 122 do texto completo)

Essa função hierárquica dentro do candomblé, significa ser uma “mãe de santo” (Valle, 1996), conforme as identificações e atribuições funcionais procedente dos grupos jeje nagôs, identificados no Brasil como candomblé de *keto*. O sentimento e percepção da nossa entrevistada no exercício de sua função, reflete o compromisso assumido na perspectiva de tantas subjetividades e com a coletividade. Esse exercício de coordenar de maneira conjunta, aliado ao pensamento de outros indivíduos, as atividades de um grupo, seguindo costumes e na promoção da manutenção de uma determinada tradição, anuncia que a constituição desse território é dinâmica, fluída em ações e ordenada por uma cosmologia ancestral de pertencimento.

Ao assumir essa forma relacional de existência, o terreiro de candomblé, institui em sua essência, ações políticas, sociais e educacionais para que se torne possível a existência por longos anos. Essa relação de integração e interação de valores cosmológicos, substancia o corpo-território do lugar, o corpo-território dos seus membros, e o grande corpo-território dessa mulher que enunciamos em nossos escritos, a qual entrevistamos e suas estratégias de construção e diálogo com a sociedade extramuros da comunidade em questão.

Essas estratégias, são confeccionadas segundo nossa entrevistada, pela experiência em outra comunidade de terreiro, a qual germinou seu aprendizado e alimentou seu novo corpo-território idealizado em ações fruto da inspiração emanada pela ancestralidade, que lhe confere axé e que na atualidade é constituído por tantas outras mãos que estiveram e se mantêm lado a lado com a liderança dela.

Sempre... preservei e preservo, não tenho, não tiro meus símbolos, aquilo que eu sou pra entrar em lugar nenhum, nem deixar de estar em lugar nenhum... (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 69 e 139 do texto completo)

O terreiro como espaço de acolhimento, configura-se como um espaço político ao assumir compromissos sociais e com pautas políticas ideológicas de defesa e proteção de bens públicos, compromisso com a cultura local, a partir de efetivação de suas festividades públicas e interações sociais com outros grupos, distintos em suas proposições institucionais, que ao mesmo tempo corroboram com a política da sociedade civil na proatividade de ações fiscalizadoras e executoras para com as políticas de estado.

Desde andar na rua, no calçadão, de ir trabalhar assim, desde sair da Câmara de Vereadores de uma sessão onde a gente foi fazer alguma coisa e ter que cruzar o calçadão pra ir trabalhar nas carreira, chegar no trabalho de roupa de candomblé, de toso, abrir meu birô, meu computador e as pessoas “por que você tá assim?”, ‘porque eu tô vindo de uma atividade eu tô assim e eu sou assim e num vou tirar meu toso não porque meu cabelo tá bagunçado, tô linda de toso’, pronto, fui trabalhar de toso. E receber os contribuintes e as pessoas ficarem incomodadas com isso, mas eu não abri mão... (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 69 e 139 do texto completo)

O corpo, um outro espaço sagrado que afirma uma identidade cultural pelos espaços os quais transitam, compõe e é composto por atos/processos históricos. Ao entranhar-se com esses atos, deveras composições sociais são acionadas por essa representação de um corpo cultural racializado. Não obstante, essa relação do corpo e do espaço que é formado por inúmeros corpos que se espelham por meio da cultura, confeccionam os espaços a que nomeamos de espaços de resistência.

Resistir a diferentes formas de dominação, violência e sujeições que se estabelecem no propósito de extinguir aquela identidade corporal que provoca a identidade hegemônica do dominador para com o dominado dentro de um projeto de colonização.

A construção da Casa das Águas como espaço de acolhimento de demandas socioculturais, políticas e educacionais de apoio a mulheres diversas (negras, ribeirinhas, de axé) dentre outras categorizações, e ao patrimônio natural que subsidia a existência da própria comunidade onde está localizada, permite-nos compreendê-la de tal maneira, em congruência a concepção de Gonzalez e Hasenbalg (2022) sobre espaços de resistência, por se tratar de um espaço onde estão sendo discutidas as dores e impossibilidades cotidianas de inserção justa dessas mulheres na sociedade de produção e de trabalho, bem como as estratégias para superação dessas dificuldades implantadas decorrentes do racismo e do sexismo preeminente a um projeto de dominação colonial.

O processo da desigualdade social no Brasil e realidade de famílias negras, especificamente a realidade das mulheres negras, desde período da abolição da escravatura no ano de 1888, confecciona um quadro que nos permite realizar um mergulho na história e seu quadro político e econômico para consolidar uma interpretação à luz da realidade socioeconômica das mulheres negras no Brasil.

Para Theodoro (1996), o cenário pós abolição, dispõe da mulher negra na condição de empregada doméstica de outras mulheres brancas, que ao saírem para o trabalho deixavam sua casa e seus filhos sob a responsabilidade dessa mulher negra que cumpre tripla jornada. Ao

sair de casa ela prepara todo o alimento e organização da casa para deixar seus filhos trancados e sozinhos, tomando conta de si mesmos. Ao chegar na casa da “patroa”, realiza todas as tarefas domésticas, atenta aos filhos desta. No final do dia retorna para casa e começa a tarefa de limpar tudo que está sujo e desorganizado em virtude de as crianças estarem sem a presença de um adulto para apresentar-lhes uma devida organização.

Em outro cenário, atentando para o período histórico, ela não retorna para casa permanecendo no espaço de trabalho, passiva dos abusos e desmandes da família que a tem como empregada. O lugar de submissão que essa mulher negra é colocada, dispõe da realidade imaginária de “liberdade” resultante de uma política de integração não estruturada e não assegurada a essa mulher que saiu do processo de escravização do seu próprio corpo, da sua mente e da sua força de produção

Eu tive que com minhas irmã pra um orfanato, eu fui menina de orfanato, e, por que minha mãe não conseguiria trabalhar e ao mesmo tempo cuidar da gente, então é, quando aí adoeci, minha mãe trouxe de volta e trouxe minhas irmãs também, só que minhas irmãs voltaram e eu fiquei. (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, pg. 02)

Essa narrativa de uma mãe negra que não consegue criar seus filhos em detrimento a jornada de trabalho e dolorosamente, lhe é imposta a decisão de colocar suas filhas no orfanato para não morrerem de fome, integra um quadro social no Brasil pautado nas desigualdades sociais e distribuição de renda de maneira desigual.

Sem o princípio da equidade social e a situação pujante de pobreza da mulher negra, Gonzalez (1984) nos convida a reflexão junto aos processos de discriminação com base na raça e no sexo instaurado na cultura brasileira. Essa escrita embasada na perspectiva de compreender os processos da desigualdade social brasileira e realidade das famílias negras, motiva a educação dentro dos terreiros e o apoio para que seus membros, conforme sociedade capitalista, fomenta a educação e educação profissional de estabelece maiores possibilidades de inserção no mercado de trabalho, creditando na educação a capacidade de emancipação do cidadão.

Ao analisarmos essa narrativa de uma mulher negra e de axé, destaca-se a experiência pessoal para além do factual, alimenta as estatísticas nacionais para com o cenário da desigualdade social, onde a pobreza tem cor e sexo, tratando-se de uma experiência pessoal marcante, a qual reflete a realidade histórica das famílias negras no Brasil.

A separação familiar como consequência da desigualdade suscitada em "Eu tive que com minhas irmãs pra um orfanato" anuncia como a relação da ausência de possibilidades e efetivação da condição financeira em situação precária para os indivíduos negros, famílias

negras e mais ainda para a mulheres negras que chefiam suas famílias, compõe essa história da desigualdade econômica e a relação de inferioridade social e econômica impactada pela desvalorização da mão- de- obra negra.

Outro aspecto da narrativa da nossa participante da pesquisa, é o ponto evidente da circulação de crianças em diferentes espaços de convivência e o impacto dessas mudanças de cenários na formação cidadã dela. Ao atentarmos para a realidade de famílias em situação de vulnerabilidade social e econômica que permeia essa ação, a conjuntura social de famílias em estado de pobreza, independentemente se são numerosas ou não, é pensada segundo diferentes marcadores que se interseccionam e estabelecem o cenário de muitas famílias negras brasileiras.

Nesse sentido, a família brasileira historicamente também irá nos apresentar o recorte das questões raciais, seguindo a leitura de um período marcado pelo golpe militar de 1964, enquanto fissura contemporânea decorrente de um projeto de dominação e incidente na formação das cidades brasileira em termos do surgimento das periferias, da formação dos morros e das favelas, locais onde as famílias negras estão concentradas.

A educação como um agente de transformação social (Freire, 2022), inspira para crianças, jovens e adultos negros, a possibilidade de estabelecer equidade social, a partir das diversidades culturais preeminentes a sua história cultural e ancestral e políticas educacionais de reparação histórica para com a população negra no território brasileiro.

Os diferentes marcadores de desigualdade social que infringem pessoas negras e o seu acesso a política pública da educação no Brasil, se asseveram, ao dialogarmos sobre mulheres e mulheres negras de axé, conforme a interseccionalidade de categorias que as permeiam no sentido da exclusão socioeconômica e cultural.

Nosso próximo capítulo está imbuído dessa discussão, fomentada a partir do debate teórico de diferentes autoras e autores, bem como das narrativas de nossas participantes da pesquisa e nossa visão dialógica pertinente a esse entrelace de experiências, pensamentos e constatações de uma educação praticada nos terreiros de candomblé e política pública de educação que ainda acarreta processos de reconhecimento das diferentes possibilidade e práticas educacionais praticadas para além dos muros escolares.

5. “EDUCAÇÃO DE AXÉ”: VALORES EDUCACIONAIS E SABERES PLURAIS

As narrativas das mulheres de axé no contexto educacional, ao destacam valores formativos e saberes plurais que emergem de suas histórias — as quais, em suas palavras, discursam sobre a mitologia dos orixás, suas profecias e realizações propositivas voltadas ao bem-viver — revelando uma profunda conexão com os orixás. Essa conexão se manifesta de forma ritualística, respondendo às questões individuais e coletivas que atravessam a vida cotidiana.

Essas conexões são instituídas por meio de oferendas, confeccionadas com elementos que remetem à satisfação dos orixás em seus cotidianos — conforme seus períodos de descanso, lutas, reinados, perdas e conquistas.

Como assegura Exu, divindade yorubana que aponta os diferentes caminhos que podemos trilhar, ao consultá-lo ou solicitar sua orientação, ele indica a direção a ser seguida para que nos tornemos mais fortes e equilibrados diante das injustiças que nos acometem no cotidiano.

Essa devoção mítica nos alimenta dia após dia, permitindo-as superar as dores emocionais provocadas pelas violências físicas e simbólicas que marcam nossa existência. Essa prática sustenta os costumes e dá continuidade à tradição.

Nesse sentido dialógico, a educação que se realiza nos terreiros de candomblé também acontece no dia a dia do próprio espaço sagrado, em coerência com as andanças externas das pessoas que o compõem e que, em essência, são parte dessa cultura religiosa. As adversidades humanas existem; não eximem os indivíduos de lágrimas ou dores. No entanto, permitem que, nas batalhas e guerras cotidianas, encontrem caminhos para a recuperação e um equilíbrio duradouro.

O silêncio também educa (Silveira, 2004). A educação a que nos referimos não possui diretrizes escritas em folhas de papel, mas sim nas folhas das plantas, quando adentramos uma mata para saudar o orixá dono das folhas e lhe solicitar a cura dos males do corpo e do espírito.

Essa pedagogia do cuidado e do acolhimento, como também defende Brandão (2002), está profundamente enraizada nas tradições populares e ancestrais, onde aprender é também sentir-se parte de uma coletividade. Nesse sentido, Mão Oya, narra que:

E, eu se eu não fosse estudar, eu tive muita dificuldade pra estudar, porque minha mãe casou de novo aqui em Aracaju e teve mais quatro filho fora do casamento com meu pai e eu fui quem ficou com a minha mãe pra criar esses filho de minha mãe, então eu fiquei com aquela preocupação dos meus irmão irem pra escola, pensa quanto eu batia nos meus irmãos pra ter que ir pra escola, parecia a mãe, e quando chegava a minha vez de ir pra escola minha mãe passou um período muito pobrezinha, minha mãe não tinha condições de comprar dois, três caderno, minha mãe comprava um caderno apenas que eu apagava tudo que tava escrito pra escrever de novo quando chegava o dia do teste já não sabia o que ia fazer porque já tinha apagado tudo, eu tive essa dificuldade, tive essa dificuldade foi durante um bom tempo, mas eu nunca desisti de estudar, eu tive persistência e é por isso, essa persistência minha foi o que fez com que é, eu criasse essa, passasse essa resistência para os meus filhos de santo como eu passei pros meus irmãos, pra os meus filho, entendeu? os meus filhos de santo todos eles já sabem tem que estudar, tem que estudar e eu ainda sou daquelas mãe bem chata, ‘como é que foi? (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, p. 20)

A narrativa de Mãe Oyá apresenta um testemunho de resistência profundamente marcado por experiências de exclusão, sobrecarga de trabalho, e pobreza, mas também por persistência, solidariedade e compromisso com a educação como valor coletivo e ancestral. Ao afirmar que *"eu tive muita dificuldade pra estudar [...] porque minha mãe casou de novo aqui em Aracaju e teve mais quatro filho fora do casamento com meu pai e eu fui quem ficou com a minha mãe pra criar esses filhos de minha mãe"*, a entrevistada revela como o cuidado familiar, desde a infância, foi uma responsabilidade atribuída a ela, algo comum nas trajetórias de muitas mulheres negras que chefiam suas famílias e precisam garantir o sustento da mesma. Este ponto se articula com o conceito de interseccionalidade formulado por Kimberlé Crenshaw (2002), pois aciona os marcadores de raça, gênero e classe que operam de maneira entrelaçada na produção e/ou superação das desigualdades.

Ainda nesse mesmo trecho da narrativa, há menção da insistência dirigidas aos irmãos para que frequentassem a escola: *"pensa quanto eu batia nos meus irmãos pra ter que ir pra escola, parecia a mãe"*. Aqui, observa-se uma prática pedagógica que emerge do cotidiano, da vivência, da necessidade de ter independência por meio da formação educacional. Essa ação pode ser lida à luz do que Patricia Hill Collins (2016) define como matriz de saberes baseada na experiência das mulheres negras, que historicamente sofreram violências e, ao desempenharam papéis de liderança e responsáveis pela proteção e educação dentro de suas comunidades são incisivas nesse diálogo.

A falta de recursos materiais também é destacada como um obstáculo persistente: *"minha mãe não tinha condições de comprar dois, três caderno, minha mãe comprava um caderno apenas que eu apagava tudo que tava escrito pra escrever de novo"*. Esta frase revela o impacto da desigualdade social no processo de escolarização e a criatividade como estratégia de sobrevivência. Como afirma bell hooks (2017, p. 15), *"O primeiro paradigma que moldou*

minha pedagogia foi a ideia de que a sala de aula deve ser um lugar de entusiasmo, nunca de tédio. E, caso o tédio prevalecesse, seriam necessárias estratégias pedagógicas que intervissem e alterassem a atmosfera, até mesmo a perturbassem". Mãe Oyá transforma essa vivência de escassez em uma pedagogia do cuidado e da insistência, uma prática de "aprender a transgredir".

A educadora também afirma que *"eu nunca desisti de estudar, eu tive persistência e é por isso [...] eu criasse essa, passasse essa resistência para os meus filhos de santo"*, revelando a forma como sua trajetória pessoal se transforma em ação pedagógica no interior do terreiro. Essa passagem evidencia o que Paulo Freire (2022) chama de "inéditos viáveis", ou seja, a capacidade de projetar o futuro com base na superação de desafios, criando práticas que libertam e conscientizam. Sua resistência é não apenas individual, mas coletiva, pois se estende a seus filhos biológicos e a seus filhos de santo, reforçando a centralidade do terreiro como espaço educativo e formador.

Um espaço que educa, que mobiliza uma cultura não eurocentrada, mais especificamente da América Latina (Quijano, 2005), que teve os saberes de seus povos classificados e subalternizados dentro de uma relação violenta e de imposição de poder. Encontramos esse retrato nos saberes que emergem dessa narrativa como expressões legítimas de conhecimento cultural, frequentemente invisibilizadas pelas estruturas coloniais de poder e saber. Quando Mãe Oyá afirma que *"os meus filhos de santo todos eles já sabem tem que estudar, tem que estudar e eu ainda sou daquelas mãe bem chata, 'como é que foi?'"*, ela materializa uma prática educativa enraizada nos valores da oralidade, da autoridade matriarcal e da continuidade ancestral.

Essa prática ecoa no pensamento de Makota Valdina Pinto (2013), ao defender que a educação não pode estar dissociada dos saberes de matriz africana. Um saber que compõe a história da cultura brasileira. Segundo ela, os saberes ancestrais não devem ser expurgados da escola compreendendo que eles compõem a história da cultura brasileira. Mãe Oyá, portanto, atua como uma intelectual orgânica (Bispo, 2023), cuja autoridade pedagógica é construída a partir da vivência e da mediação comunitária.

Então é, isso não é só ele, ele é um dos exemplos que eu tô dando, quem não foi, quem não quis ir pra faculdade então faça um curso profissionalizante, tem que ter uma profissão porque se não vai trabalhar de que? Que hoje pra se, antes "ah, fulano de tal é zeladora", num se tem mais zeladora hoje, tem quem faça a parte da higienização mas precisa de cursos, se não estudar como é que vai fazer? Então, é importante essa parte da educação é muito importante, da saúde, da educação, é uma coisa que eu sempre bato na mesma tecla, é uma pena que eu olho ao meu redor e me acho só com

os orixás, porque quando a gente leva uma polêmica dessa ou serve de cópia pra pessoa largar sua mão e fazer sozinho e me largar, não juntar em vez de unir forças pra lutar pelo nosso povo, ou faz isso, ou então sai falando de você que você quer ser melhor, desconstrói aquilo que você tá construindo, aonde na nossa religião hoje em Aracaju tem muita gente formada, eu vejo algumas casas aí tem médico, tem advogado como tem aqui em casa também, tem médicos, tem advogado, tem é professoras formadas, tem enfermeiros, tem quase todas as classes formadas nas casas, era pra gente tá passando por isso? num era pra gente tá passando por isso, tá pegando, tirando cana ainda no canavial? não era, mas é as vezes inconscientemente a gente acaba é, levando a nossa frente egoísmo e vaidade, e a vaidade quando você na espiritualidade aprendi uma coisa, quando você se envaidece, a ancestralidade vai e corta suas perna, aí você passa a não saber mais o que você tá fazendo, vai fazer tudo de ponta a cabeça, mas ele tá lhe provando que você tem que, o seu saber é pra botar em prática, não é pra você afrontar os seus irmão com sua vaidade porque não vai levar ninguém para canto nenhum. Eu tenho essa tese e eu não sei se vou conseguir realizar o que eu tanto almejo, queria uma casa acho que assim, posso dizer, uma escola talvez é que fosse um museu, não um museu da gente, um museu ancestral que falasse sobre isso que tivesse aula, que tivesse apresentações, que desse, tivesse um lugar pra gente fazer palestra, entendeu? eu acho que isso aí talvez ajudasse um pouco, não ia ser tudo porque uns vai outros não vai, aquela coisa, você toca, (Entrevista com Mãe Oyá, 2024.)

Mãe Oyá inicia sua fala destacando a importância da educação formal e da profissionalização como caminhos para a inserção social e econômica de pessoas negras: *“quem não quis ir pra faculdade então faça um curso profissionalizante, tem que ter uma profissão porque se não vai trabalhar de que?”*. Tal posicionamento reflete uma visão política e estratégica da educação, alinhada ao pensamento de Paulo Freire (2022), que a compreende como prática transformadora e não neutra: *“a educação não transforma o mundo. Educação muda pessoas. Pessoas transformam o mundo”* (Freire, 2022).

Ao denunciar a ausência de apoio coletivo à sua luta, Mãe Oyá afirma: *“é uma pena que eu olho ao meu redor e me acho só com os orixás [...] ou serve de cópia pra pessoa largar sua mão e fazer sozinho e me largar, [...] ou então sai falando de você que você quer ser melhor, desconstrói aquilo que você tá construindo”*. Essa fala explicita os efeitos perversos do individualismo e do colonialismo presente na nossa sociedade brasileira e não obstante a realidade dos terreiros de candomblé, que são constituídos por pessoas que transitam entre o espaço do terreiro e a sociedade extra muro do terreiro, em um contexto em que o racismo estrutural impõe limites concretos à organização e ao fortalecimento das casas de axé. A crítica ao egoísmo e à vaidade (*“a vaidade [...] a ancestralidade vai e corta suas perna”*) remete ao que bell hooks (2017) denomina de ética da coletividade e da humildade na construção do saber: para ela, *“ensinar e aprender devem acontecer em comunidade, de forma colaborativa, baseada na partilha e não na dominação”* (hooks, 2017, p. 110).

Essa crítica é ainda mais relevante quando Mãe Oyá observa: “*aonde na nossa religião hoje em Aracaju tem muita gente formada, eu vejo algumas casas aí tem médico, tem advogado [...] era pra gente tá passando por isso?*”. Aqui há uma denúncia implícita do paradoxo da mobilidade individual que não reverte em ganhos coletivos. A crítica à vaidade e ao isolamento como obstáculos à ancestralidade e ao processo de conservação dos saberes religiosos, reforça a visão da espiritualidade afro-brasileira como um campo de responsabilidade coletiva, que exige consciência, humildade e ação conjunta, valores centrais no pensamento de Pinto (2013).

A narrativa aponta ainda para um projeto pedagógico ancestral, ao declarar: “*queria uma casa [...] uma escola talvez que fosse um museu, não um museu da gente, um museu ancestral [...] que tivesse aula, que tivesse apresentações [...] pra gente fazer palestra*”. Esta visão materializa o que Ferdinand (2022) chama de “ecologia decolonial”: a criação de espaços onde os saberes das tradições orais, da religião de matriz africana e da experiência negra possam dialogar com outros conhecimentos, sem hierarquização. Um museu que também é escola, um espaço de ritual, de arte e de política, rompendo com a dicotomia entre sagrado e profano, entre corpo e mente, entre razão e espiritualidade, como propõem as pedagogias de terreiro em sua circularidade.

Além disso, a proposta de Mãe Odoyá encontra ressonância na concepção de educação quilombola e educação decolonial, que valoriza os saberes locais, a memória coletiva e a territorialidade. Ao propor um espaço que articule aulas, apresentações e palestras, ela manifesta uma compreensão complexa e profunda da educação como um processo político, espiritual e cultural de recriação identitária.

E aqui na Casa das Águas surge, e a gente... a Casa das Águas é formada né, por pessoas que já eram minhas filhas de santo já, assim, borizadas lá no *Omin* por mim, né? Dofona é iniciada, Samanta iniciada por mim, foi iniciada de *Oyá*, Dofona de *Yemanjá*, foi iniciada por mãe Sarema como primeira iniciada, Samanta já foi eu que iniciei, mas iniciei lá, e os que eram borizados, né, por mim, José que é meu companheiro, Élina, enfim, que é minha filha e a gente resolveu, boa parte aqui é das Ciências Sociais ou das artes, então somos educadores desse lugar e aí a gente foi pensando coisas e surgiu o “Casa das Águas vai a escola”, aí muitas gente “ah, porque não trazer a escola para o espaço?”, mas a ideia é essa é... ir a escola e fazer a escola vir. (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 54. 124 do texto completo)

O trecho acima, evidencia uma dimensão potente das práticas educadoras das mulheres de axé: a criação de um coletivo político-pedagógico enraizado na ancestralidade, na espiritualidade e no compromisso com a educação popular. A fundação da Casa das Águas, como desdobramento de vínculos já existentes no *Ilê Omin*, revela como as relações no terreiro extrapolam o espaço ritual, se expandindo como comunidade educadora.

A referência direta às iniciações – *“Dofona é iniciada, Samanta iniciada por mim [...] José que é meu companheiro, Éinaoa, enfim, que é minha filha”* – mostra que o pertencimento religioso-afetivo serve de base para a organização coletiva, sustentando laços de confiança e memória. Neste sentido, como destaca Cuti (2010), *“a oralidade e os vínculos afetivos estruturam os territórios de resistência negra, garantindo a permanência da cultura e o surgimento de novas formas de educar”* (Cuti, 2010, p. 88). A nomeação das pessoas, das iniciações e dos vínculos é um ato político de visibilização das genealogias de axé, como afirma Conceição Evaristo (2017): *“nossos nomes são história, são registro de uma memória que a branquitude tentou calar”* (Evaristo, 2017, p. 27).

Ao afirmar que *“boa parte aqui é das Ciências Sociais ou das artes, então somos educadores desse lugar”*, Mãe de Mar constrói uma interseção entre formação acadêmica e saberes de terreiro. Isso revela uma crítica à fragmentação entre conhecimento científico e saber ancestral. Podemos compreender uma ação de combate ao racismo estrutural, uma prática existente inclusive dentro da academia que é confeccionada a partir do conhecimento eurocêntrico, que marginaliza o saber que emerge do território colonizado.

A ação educativa *“Casa das águas vai à escola”* também explicita uma ruptura com a lógica colonizadora da educação tradicional, que espera que os sujeitos venham até ela para serem “alfabetizados” ou “civilizados”. Ao contrário, Mãe Odojá propõe um movimento de mão dupla: *“a ideia é essa [...] ir à escola e fazer a escola vir”*. Essa concepção desloca o eixo da autoridade do saber e propõe uma pedagogia circular, dialógica, profundamente freiriana. Como Paulo Freire (2022, p. 25) escreveu, *“ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho, os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”*.

Além disso, essa prática evoca o que Glicéria Tupinambá (2022) chama de “pedagogia do encantamento”, uma forma de ensinar e aprender que reconhece a espiritualidade como dimensão do conhecimento e propõe metodologias que respeitam os territórios e os saberes das comunidades. A ida à escola por parte do terreiro – e a vinda da escola ao terreiro – indica uma descolonização do espaço educativo, onde os corpos e saberes negros, afrocentrados e espirituais são acolhidos como legítimos.

Analisando este novo trecho, percebemos elementos importantes relacionados à transmissão de saberes, hierarquia e educação dentro do contexto das religiões de matriz africana.

E, é uma coisa ainda ser resolvida pelo orixá, era uma coisa que ainda tava, mas eu penso que o orixá na verdade ele tava construindo esse lugar enquanto... consolidando o terreiro a partir do fazer da Casa das Águas, né? a Casa das Águas eu penso que ela chegou, e a gente faz essa reflexão, essa avaliação, como uma forma de construir primeiro um alicerce, uma relação, para que o terreiro efetivamente pudesse é, existir, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024)

No trecho em questão, Mãe Odoyá problematiza o tempo do orixá como um tempo outro — que ultrapassa a lógica cronológica e linear — e atribui à Casa das Águas uma dupla função para a consolidação do terreiro enquanto espaço sagrado, relacional e educativo. Ao dizer “*era uma coisa ainda a ser resolvida pelo orixá*” e “*eu penso que o orixá na verdade ele tava construindo esse lugar*”, ela manifesta uma concepção teológica-pedagógica do tempo, um tempo místico. Aqui, a ancestralidade e o sagrado não estão dissociados da ação política e social, mas são condutores das transformações a que esse coletivo se propõe realizar junto a si mesmo e a comunidade circunvizinha.

Essa compreensão se alinha ao que Muniz Sodré (2017) aponta ao dizer que, para as tradições de matriz africana, “*o tempo não é cronológico, mas simbólico e ancestral. A ação do orixá está na construção contínua do presente a partir da memória, da energia e da coletividade*” (Sodré, 2017, p. 44). O tempo do orixá, portanto, não é um atraso, mas uma construção cuidadosa e estratégica para com aqueles que depositam sua fé e seguem práticas alinhadas com a natureza e tradição cultural pertinente, como reflete Mãe Odoyá: “*a Casa das Águas eu penso que ela chegou [...] como uma forma de construir primeiro um alicerce*”.

A noção de alicerce mencionada por ela, pode ser compreendida em sentido amplo: não apenas como uma base física, mas como *uma rede de relações, afeto e compromisso coletivo*. O uso da expressão “*uma relação, para que o terreiro efetivamente pudesse existir*” reforça que o espaço do axé não é apenas geográfico ou arquitetônico, mas existencial e político. Como ensina Lélia Gonzalez (2020), “*a cultura negra se estrutura nas práticas do cotidiano, na fala, nos afetos, nos gestos, no sagrado. É a partir disso que o quilombo-terreiro é também espaço de formação e resistência*” (Gonzalez, 2020, p. 75).

Essa mesma narrativa, revela ainda que a prática educativa da Casa das Águas antecede e funda o terreiro, invertendo o fluxo tradicional da educação formal, onde o espaço (escola, instituição) precede o projeto pedagógico. Aqui, o projeto comunitário da Casa das Águas colabora em sentido político para o nascimento do terreiro. É, portanto, uma epistemologia de base, construída pela ação coletiva e pela escuta dos tempos do sagrado. Como afirmam Silva

e Barbosa (2020), “os espaços educativos negros são forjados no entrelaçamento entre espiritualidade, resistência e projeto comunitário”.

5.1. Ensinamos ao Acordar, aprendemos ao Dormir

A educação nos terreiros de candomblé se estrutura em um ciclo contínuo, onde ensinar e aprender não se limitam a horários, calendários ou espaços físicos formais. Como afirmam Ferreira (2021) e Rufino (2019), o conhecimento se dá por fluxos e permanências, sendo transmitido por meio das experiências cotidianas, dos rituais, dos silêncios e das práticas partilhadas. Ensina-se ao preparar um alimento sagrado, ao varrer o terreiro com reverência, ao ouvir os mais velhos e interpretar os sinais dos orixás. Aprende-se na escuta atenta, no corpo em movimento, na repetição ritualística e no olhar sensível às necessidades do coletivo.

Nesse fluxo educativo, as Iyalorixás desempenham papel central. São elas que orientam, acolhem, corrigem e conduzem os caminhos formativos de filhos e filhas de santo, atuando como guardiãs do saber ancestral. Como aponta Miranda (2020), suas práticas pedagógicas se estruturam em bases comunitárias, afetivas e espirituais, que entrelaçam passado e presente, tradição e recriação.

Os instrumentos que compõem essa pedagogia são diversos: a oralidade, a música, a dança, o toque dos atabaques, os cuidados com o corpo e com a natureza, as rezas, os rituais de iniciação e as festas públicas. Cada gesto carrega ensinamentos que não se encerram em si mesmos, mas reverberam no tempo e se atualizam no cotidiano. Assim, a educação que emerge do candomblé é contínua e cíclica — começa ao despertar e continua nos sonhos, onde os orixás também ensinam. Contudo, Mãe Odoyá nos diz:

[...] eu queria um movimento circular, que também pudesse ir pra escola, as nossas presenças também fossem pra escola, entende? pro ambiente da escola e a minha ideia era circular isso, a gente vai pra escola, a escola vem pra cá, e a gente faz projetos aqui que os meninos... a gente precisava de uma estratégia, de trazer os meninos pro espaço, né? e aí a gente começou a levantar ‘o que que você gosta? música? cinema?’ tal... o cinema era uma ferramenta que a gente utilizava, utiliza, né? nesses trabalhos, eu uso muito a linguagem do audiovisual em sala de aula, cinema, fotografia, imagem, então veio... o *Casa das águas* vai pra escola e o *Cine Omin*, que o *Cine Omin* é essa proposta de usar o cinema de forma educativa também e de, também na perspectiva de fomentar que as pessoas produzam suas próprias coisas, seus próprios filmes de um minuto, de celular, enfim... que produzam, né? então assim, era muito nessa perspectiva, então a gente começou utilizando filmes na escola, passando pra cinema e puxando o debate do racismo e do racismo religioso na escola. (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024)

A fala de Mãe Odoyá é atravessada por uma concepção dinâmica, circular e afetiva da educação, em que o terreiro e a escola deixam de ser espaços estanques e passam a constituir-

se em uma via de mão dupla. Quando afirma: *"eu queria um movimento circular, que também pudesse ir pra escola, as nossas presenças também fossem pra escola"*, a narradora propõe uma lógica pedagógica que rompe com a hierarquia colonial do saber, que historicamente marginalizou os conhecimentos oriundos das tradições africanas e afro-brasileiras.

A noção de movimento circular expressa não apenas uma metodologia, mas uma cosmo percepção que vê o conhecimento como processo contínuo, relacional e compartilhado — o saber circula, volta, transforma, como o axé. Essa perspectiva é sustentada por autores como Kilomba (2019), ao afirmar que *"o saber do outro é silenciado quando se parte da ideia de que há apenas um centro legítimo de produção de conhecimento"* (2019, p. 32). A circularidade aqui desestabiliza esse centro e propõe múltiplas centralidades.

Ao dizer que *"a gente vai pra escola, a escola vem pra cá"*, Mãe de Mar sinaliza uma pedagogia baseada na troca, reflexo da convivência e da escuta. A proposta do projeto *"Casa das Águas vai à escola"*⁸, articulada ao *"Cine Omiró"*⁹, revela o uso estratégico e crítico da linguagem audiovisual como ferramenta de mobilização educativa. O cinema e a fotografia aparecem como tecnologias sócioeducacionais, como meios para *"fomentar que as pessoas produzam suas próprias coisas, seus próprios filmes"*. Essa proposta dialoga com a ideia de *"autoria negra"* e de *"epistemologia da imagem"* que aparece em autores como Rufino (2019) e Calixto (2021), para quem *"a linguagem audiovisual pode ser uma prática decolonial de narrar o mundo a partir das margens"*.

A educação de axé, nesse contexto, não aparece meramente como conteúdo a ser ensinado, mas como forma de estar no mundo, como práxis política e estética que reconhece os saberes e desejos dos jovens: *"a gente precisava de uma estratégia, de trazer os meninos pro espaço [...] o que que você gosta? música? cinema?"*. A escuta ativa e o respeito ao interesse dos jovens é, aqui, uma ferramenta pedagógica potente, conforme defende Bell Hooks (2013, p. 21), quando diz que *"ensinar é um ato de amor, de escuta, de engajamento com o desejo do outro de aprender"*.

⁸ Segundo informação emitida pela entrevistada em 2024, esse projeto está voltado para o ensino de história africana e afrobrasileiro nas escolas, por meio do debate sobre ancestralidade no candomblé brasileira.

⁹ Projeto que utiliza proposta de usar o cinema de forma educativa também e de, também na perspectiva de fomentar que as pessoas produzam suas próprias coisas, seus próprios filmes de um minuto, de celular, .

O enfrentamento do racismo religioso e do racismo estrutural na escola também é central no trecho. A escolha dos filmes e debates propostos pelo “Cine Omin” se constituiu como instrumento pedagógico da denúncia e da reexistência, como destaca Nilma Lino Gomes (2017, p. 118) ao afirmar que *“o enfrentamento ao racismo no espaço escolar exige práticas pedagógicas que nomeiem o racismo e visibilizem as histórias negras”*. O audiovisual, nesse sentido, é ferramenta de denúncia e criação de novas narrativas.

Nessa relação do ensinar ao acordar e aprendemos ao dormir, os eventos narrados em ambas as entrevistas, delineiam as ações que são articuladas para fomentar a educação promovida pelos respectivos terreiros de candomblé. Assim, temos as narrativas que informam sobre essas ações e seus propósitos.

A primeira, a primeira, eu fiz um evento no Centro Cultural que eu também tenho um evento ali que eu faço no mês de novembro, tem o que?, no tempo da pandemia eu não fiz, por causa da pandemia mas eu fiz ali, ali eu fiz uma eu fiz um evento que eu falava é, ‘meu torço, minhas origem’, aí eu perguntava ‘pano de cabeça? turbante? aí eu falava de tudo que o pano de cabeça é falado e interrogava e embaixo eu botava os dizer, e no meio daquilo eu fiz uns dois ou três torço, não peraí, eu fiz um desfile de dez tipo de torço diferente com nome, aí é o asa delta, é, o novisa voadora, o não sei o quê, e todos eles com nome... (Entrevista com Mãe Oyá, 20024, p.26 e 96 do texto completo)

Neste trecho, Mãe Oyá relata a realização de um evento no Centro Cultural, no qual promoveu uma performance educativa intitulada “Meu torço, minhas origens”. Trata-se de uma ação pedagógica em formato performático, em que o pano de cabeça (ou torço) é utilizado como elemento simbólico e didático para refletir sobre pertencimento, identidade e ancestralidade. Ela afirma: *“aí eu perguntava ‘pano de cabeça? turbante?’ aí eu falava de tudo que o pano de cabeça é falado e interrogava”*, revelando o uso de práticas interativas como forma de ensino, em que o corpo, a indumentária e a oralidade são incorporadas como veículos de memória e saber.

A escolha do torço como eixo temático do evento é significativa, pois ele constitui um símbolo de pertencimento ao universo afro-religioso, além de carregar elementos identitários, de resistência e de comunicação não verbal. Como observa Luzia Moraes (2011, p. 87), *“o torço é um signo de ancestralidade, poder e proteção; é também um instrumento de fala, uma pedagogia estética do axé”*. Mãe Oyá transforma o torço em dispositivo educativo, convertendo cada amarração em uma narrativa singular, performatizada no desfile que ela descreve: *“eu fiz um desfile de dez tipo de torço diferente com nome [...] asa delta, novisa voadora...”*.

Trata-se de uma pedagogia da estética e do corpo, que dialoga com o conceito de “corporeidade como texto educativo”, abordado por autores como Luis Rufino, para quem “*o corpo ensina, guarda e comunica saberes que foram interditados pela escrita hegemônica*” (2019, p. 41). A ação de Mãe Oyá reinscreve o corpo negro como espaço de aprendizagem e recriação, por meio do gesto, da performance e da afetividade.

Além disso, a própria ideia do evento como prática educativa evoca uma noção de “escola expandida” — para além dos muros escolares —, em consonância com a proposta de Bell Hooks (2013, p. 45) de uma “*educação que acontece nos espaços da vida cotidiana, e que mobiliza cultura, arte, política e espiritualidade*”. Os eventos organizados por Mãe Oyá ressaltam o papel educativo dos rituais e os elementos que os compõem, pois transmitem valores, histórias e conhecimentos de forma coletiva, lúdica e afetiva. O desfile dos torços, com nomes inventivos e narrativas próprias, é ao mesmo tempo criação, memória e resistência.

As ações educativas, em muitas situações, também se originam de demandas que emergem no âmbito social. Mãe Oyá, nos narra um episódio que emerge de um ataque sofrido por uma ação policial.

[...] desrespeito, né isso? a gente entende isso quanto mais lei, policial pode ser o que for ele é lei, ele tava ali pra cumprir a lei e a farda já diz isso. aí eu disse, ‘bom, é eu num sei como eu já disse pra vocês eu num tava aqui, eu num sei, mas seria bom se vocês entendessem qual o significativo do atabaque tem pra gente’, aí ele disse “a senhora toparia fazer essa reciclagem?”, depois de umas duas reunião que eu tinha ido, mas não fui eu que foi pra lá me oferecer, eu que telefonei, eu num sou disso, eu gosto de ser convidada, eu num gosto de me jogar pra depois alguém vim e me mandar sair correndo, e quando me convido, eu num saio, se me chamou eu tô aqui agora, pronto, cheguei. aí eu disse ‘bom, mas não tem um grupo aí responsável por isso?’, “é, mas ainda não fechamos” e tal, tava vendo ainda negócio, a questão, aí perguntou “por quanto a senhora faz essa reciclagem?”, eu disse ‘bom, o preço que eu vou cobrar eu não sei se vocês tão preparado pra pagar ou vai achar que é alto demais’, “mas aí a senhora fale que a gente conversa”, ‘o meu preço é o seguinte, eu faço essa reciclagem numa casa de candomblé’, “numa casa de candomblé? por que?”, ‘porque num foi na casa de candomblé que foi tirado os atabaque? então é lá que tem que ser dado a reciclagem’, o que era, é que eles disse que ia ser dado no quartel, ‘não, no quartel não, o quartel não é sala de aula do candomblé, eu dou na roça de candomblé, se vocês tiverem alguma que possa ir, tudo bem, e se não a minha tá disponível’, “sim, e os número?”, ‘eu disse, os número em troca é você aceitarem que eu faça e vocês é ficarem atento a tudo que eu dito sem ter é, pra que tenha um desfecho melhor, sem haver desarmonia, eu respeito a sua farda e você respeita o meu torço’, “tá bom, vou levar pra o comandante-geral” (Entrevista com Mãe Oyá, 2024.)

Neste fragmento, Mãe Oyá descreve uma situação de tensão institucional com agentes da segurança pública, originada pela retirada dos atabaques de uma Casa de Axé. Sua resposta à violência simbólica sofrida não é de enfrentamento direto, mas de elaboração pedagógica, oferecendo o que chama de “reciclagem” — uma aula sobre o significado do atabaque, desde que realizada dentro de um terreiro de candomblé.

A fala: “o meu preço é o seguinte, eu faço essa reciclagem numa casa de candomblé [...] o quartel não é sala de aula do candomblé, eu dou na roça de candomblé” revela uma postura educativa afirmativa, em que a autoridade espiritual e o espaço sagrado são reivindicados como locus legítimos de ensino. Como argumenta Muniz Sodré (2002, p. 95), “o terreiro é um espaço de pedagogia ritual e de transmissão de valores civilizatórios afro-brasileiros”. A Casa de Axé, nesse contexto, é transformada em uma sala de aula do sagrado — onde não se aprende apenas sobre religião, mas sobre ética, respeito e convivência.

O trecho também explicita uma ética do convite e da reciprocidade, articulada na frase: “eu não sou disso, eu gosto de ser convidada [...] se me chamou, eu tô aqui agora”. Há aqui uma dimensão ancestral da pedagogia de axé, fundamentada na relação e no vínculo, em que o saber não é imposto, mas compartilhado sob condições de respeito mútuo. Como destaca Luis Rufino (2019, p. 63), “os saberes das encruzilhadas não se dão de modo vertical; exigem escuta, reconhecimento e reciprocidade”.

Além disso, é um poderoso gesto de reexistência pedagógica e simbólica: Mãe Oyá propõe que a formação dos policiais sobre a religião de matriz africana se dê no espaço onde a violação ocorreu, ressignificando-o como espaço de ensino. “Num foi na casa de candomblé que foi tirado os atabaque? então é lá que tem que ser dado a reciclagem”, afirma.

Essa ação é também um gesto político e espiritual de autoafirmação de saberes ancestrais frente à violência do Estado. Ao declarar: “eu respeito sua farda e você respeita meu torço”, Mãe Oyá propõe uma negociação ética entre duas autoridades: a institucional e a espiritual. Essa negociação não busca submeter-se, mas estabelecer limites e reconhecimento. Como aponta bell hooks (2013, p.43), “ensinar é um ato político, e toda pedagogia da libertação deve ser atravessada por uma ética de respeito mútuo”.

Ao mencionar os eventos públicos “Águas de Ori” e “Prova de Fogo”, realizados anualmente por sua Casa de Axé, Mãe Oyá revela como o ensino religioso, simbólico e ancestral se articula com a ocupação e transformação dos espaços públicos em territórios de memória, afirmação e aprendizado coletivo. Trata-se de práticas que ultrapassam os muros do terreiro para educar, emocionar e mobilizar uma comunidade mais ampla — inclusive fora do campo religioso.

[...] aqui em casa a gente tem dois evento de rua assim é, de candomblé, é o dois de fevereiro, que a gente é, o Águas de Ori, que a gente faz e já parece que é décima sexta edição e, o Prova de Fogo que é o do bombeiro, porque quando acabou lá que

abriu as portas eu gritei, chorando, eu gritei ‘esse evento é uma prova de fogo!’ e ficou com o nome de Prova de Fogo, entendeu? (Entrevista com Mãe Oyá, 2024.)

Ela afirma: “*a gente faz e já parece que é décima sexta edição*”, referindo-se ao evento Águas de Orí, cuja continuidade anual dá a ele o caráter de ritual educativo cíclico, sustentado pela oralidade, pela prática e pela participação coletiva. Nesse tipo de prática, o que está sendo ensinado e aprendido são valores como pertencimento, ancestralidade, espiritualidade, resistência e autocuidado. Como afirma Rufino (2019, p. 71), “*o axé é um princípio educativo em movimento; aprender é estar em fluxo com os ciclos do corpo, do tempo e da comunidade*”.

A escolha dos nomes dos eventos também é profundamente simbólica e educativa. *Águas de Orí*, por exemplo, evoca a ligação com o orixá e com o cuidado com a cabeça — símbolo do destino, da identidade e da espiritualidade na cosmologia iorubá. Já *Prova de Fogo*, nome surgido a partir de uma experiência intensa narrada com emoção (“*gritei chorando [...] e ficou com o nome de Prova de Fogo*”), é também um aprendizado espiritual e existencial. A nomeação do evento é, portanto, uma forma de inscrever a experiência pessoal e coletiva na memória sagrada, ativando o que Sodré (2002, p. 107) nomeia como “*tradição viva, que se refaz em cada gesto e em cada ritual partilhado*”.

Esse uso da rua como espaço ritual é, portanto, também uma ação política e pedagógica de visibilidade e reivindicação de espaço. Como destaca Kilomba (2019, p. 42), “*as epistemologias negras não podem ser confinadas a espaços privados ou marginais; elas exigem ser escutadas, vistas e respeitadas publicamente*”.

Ao buscarmos responder nossa pergunta norteadora de tese, nos deparamos com distintas falas, transcritas abaixo, que nos possibilita identificar qual a educação dinamizada pelas mulheres de axé em seus terreiros presente na região da grande Aracaju/SE.

Eu acho que a educação deve se implantada dentro dos terreiros pra que a gente entenda melhor, não pra humilhar ninguém, pra ser, ter é de igual pra igual e quebrar esse paradigma que o negro é burro. O negro não é burro. Ele é tão inteligente que ele se não tiver a comida pra comer nos três horário, ele já guarda um pouquinho pro outro horário pra não ficar com fome, né isso.? então, é eu ainda acho que a gente ainda tamo um pouco distante dessa educação que eu almejo, porque quem tem oportunidade, quem tem um padrinho, mesmo negro aí pronto, as cota tá aí, mas a gente sente aquela resistência ainda, a gente sente ainda aquela dificuldade, a gente ainda vê diversas coisa e o nosso povo também ele deve ser um pouco, ser mais reciclado no sentido do respeito, se você quer ser respeitado você também tem que respeitar, a gente tem que fazer eles entenderem, o branco entender que nós existimos, e nós vai entender que eles tem o direito deles e também tem os deveres dele, e nós temos muito direito, mas o preto também tem que entender que tem deveres e na maioria das vezes a pessoa não quer saber do dever, quer direito, como é que pode existir o direito se não tem o dever, né? (Entrevista com Mãe Oyá, 2024.)

Ao responder sobre os sentidos da educação desejada, Mãe Oyá afirma: “*a educação deve ser implantada dentro dos terreiro pra que a gente entenda melhor, não pra humilhar ninguém, pra ser, ter é de igual pra igual e quebrar esse paradigma que o negro é burro. O negro não é burro*” (Mãe Oyá, 2024, p. 24). Nesse trecho, observa-se uma pedagogia de axé marcada por uma profunda crítica ao epistemicídio e ao racismo institucional que estruturam o modelo hegemônico de educação formal. Para ela, o terreiro deve ser reconhecido como território legítimo de produção e transmissão de saberes, abrindo caminho para a descolonização dos processos educativos.

A inteligência, segundo Mãe Oyá, não está apenas nos títulos acadêmicos, mas também na sabedoria ancestral, como quando afirma: “*ele já guarda um pouquinho pro outro horário pra não ficar com fome*”. Trata-se de uma sabedoria que se manifesta na partilha, na sobrevivência, na memória e no cuidado — o que Hooks (2013) denomina de *educação como prática da liberdade*, uma pedagogia que parte da experiência e da consciência crítica.

Ao mesmo tempo, Mãe Oyá pontua os limites das políticas de ação afirmativa ao dizer: “*as cota tá aí, mas a gente sente aquela resistência ainda*”. Isso demonstra que, embora os acessos tenham se ampliado, as relações raciais continuam marcadas por desigualdades simbólicas. Em sua visão, o processo educativo precisa também formar para a ética do respeito mútuo: “*o branco entender que nós existimos, e nós vai entender que eles têm o direito deles e também tem os deveres dele*”. Esse entendimento remete à proposta de Nilma Lino Gomes (2017), que defende uma educação para as relações étnico-raciais como projeto político e civilizatório.

Ao destacar que “*ele [o negro] já guarda um pouquinho pro outro horário pra não ficar com fome*”, ela revela um outro tipo de inteligência — aquela baseada na sabedoria do cuidado, na estratégia da sobrevivência, na ancestralidade da partilha e na ética coletiva. Isso remete à ideia de saberes da experiência (Larrosa, 2002), saberes que não se organizam pela lógica do conteúdo escolar, mas pela vivência cotidiana, espiritual e afetiva de um povo.

Por fim, a fala de Mãe Oyá propõe uma pedagogia do equilíbrio entre direitos e deveres, do respeito e da coletividade, da ancestralidade e do enfrentamento. Nesse sentido, a educação dinamizada por mulheres de axé na Grande Aracaju constitui-se como uma pedagogia insurgente, que ensina a partir do corpo, do chão do terreiro, da história vivida e da espiritualidade partilhada.

Porque eu vejo muito essa circularidade mesmo das coisas, então, eu não só ensino... aqui mesmo eu ensino, mas ao mesmo tempo que eu tô ensinando eu tô revisitando é, os meus conceitos, os meus... as minhas reflexões também, eu tô refletindo junto, né? e em algum momento eu posso até dizer ‘olhe, aquilo que eu disse a vocês lá atrás, tive pensando melhor, acho que não é isso não, vamo pensar aqui’, posso desfazer tudo, porque eu tô aprendendo também. tem coisas que eu dizia lá atrás quando comecei a ser de axé que hoje eu não digo mais, que a gente vai aprendendo (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

A fala de Mãe Odoyá introduz uma concepção de educação marcada pela circularidade, pela escuta ativa e pela abertura à transformação. Em sua prática enquanto mulher de axé e educadora religiosa, o ato de ensinar não se apresenta como transmissão unilateral de saberes, mas como um movimento dialógico e recíproco entre quem ensina e quem aprende. Ela afirma: *“Eu vejo muito essa circularidade mesmo das coisas, então, eu não só ensino... aqui mesmo eu ensino, mas ao mesmo tempo que eu tô ensinando eu tô revisitando os meus conceitos...”* (Mãe Odoyá, 2024, p. 51).

A noção de circularidade evocada por Mãe de Mar alinha-se com epistemologias africanas e afro-brasileiras que valorizam o tempo cíclico, o aprendizado contínuo e a construção coletiva do conhecimento. Não há, em sua perspectiva, um saber fechado ou cristalizado, mas uma pedagogia do movimento, da dúvida e da escuta. Essa dinâmica se aproxima do conceito de “ensinar aprendendo”, que aparece na obra de Paulo Freire (2022, p. 25), ao afirmar que *“quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender”* (p. 25).

A educação dinamizada por Mãe Odoyá é, portanto, profundamente dialógica e autorreflexiva, sustentada na humildade epistemológica de quem reconhece a incompletude do próprio saber. Ela explicita: *“Tô refletindo junto, né? E em algum momento eu posso até dizer ‘olhe, aquilo que eu disse a vocês lá atrás, tive pensando melhor, acho que não é isso não, vamo pensar aqui’...”* (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 51).

Essa postura pedagógica recusa o autoritarismo e reafirma uma ética do reconhecimento e da alteridade. O terreiro, nesse contexto, torna-se um espaço educativo em que a autoridade espiritual convive com a abertura à escuta e à autotransformação. Tal concepção dialoga com as formulações de bell hooks (2013) sobre a sala de aula como espaço de “transgressão amorosa” — um lugar onde tanto docentes quanto discentes têm a liberdade de errar, rever, e refazer seus caminhos de pensamento e ação.

Além disso, ao reconhecer que “*tem coisas que eu dizia lá atrás quando comecei a ser de axé que hoje eu não digo mais*”, Mãe Odoyá sinaliza a existência de um processo contínuo de aprendizado e ressignificação, que ecoa o conceito de educação permanente, proposto por Josso (2004) como parte das experiências formadoras da vida. A religião de matriz africana, nesse caso, não é uma tradição imutável, mas uma vivência espiritual que se reconfigura à medida que o sujeito amadurece, se afeta e se envolve nas relações de axé.

Essa forma de ensinar-aprendendo se aproxima também das ideias de Nilma Lino Gomes (2017) sobre as pedagogias negras, que reconhecem a formação como um processo coletivo, afetivo e situado, muitas vezes à margem dos espaços escolares formais, mas profundamente estruturante na construção de sujeitos críticos e conscientes.

Dessa forma, a educação dinamizada por Mãe Odoyá é uma educação da escuta e da reconstrução, que reconhece o saber como processo em constante reelaboração. É uma prática que se ancora nas experiências vividas, nas relações interpessoais e na circularidade dos saberes que atravessam o terreiro, constituindo-se como espaço pedagógico e político. Nas palavras dela:

[...] Parte inferior do formulário

mas eu queria um movimento circular, que também pudesse ir pra escola, as nossas presenças também fossem pra escola, entende? pro ambiente da escola e a minha ideia era circular isso, a gente vai pra escola, a escola vem pra cá, e a gente faz projetos aqui que os meninos... a gente precisava de uma estratégia, de trazer os meninos pro espaço, né? e aí a gente começou a levantar ‘o que que você gosta? música? cinema?’ tal... o cinema era uma ferramenta que a gente utilizava, utiliza, né? nesses trabalhos, eu uso muito a linguagem do audiovisual em sala de aula, cinema, fotografia, imagem, então veio... o “Casa das Águas vai pra escola” e o “Cine Omin”, que o *Cine Omin* é essa proposta de usar o cinema de forma educativa também e de, também na perspectiva de fomentar que as pessoas produzam suas próprias coisas, seus próprios filmes de um minuto, de celular, enfim... que produzam, né? então assim, era muito nessa perspectiva, então a gente começou utilizando filmes na escola, passando pra cinema e puxando o debate do racismo e do racismo religioso na escola. (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

A narrativa de Mãe Odoyá evidencia uma ação educativa profundamente articulada entre os espaços do sagrado e do profano, do terreiro e da escola, construindo uma pedagogia que desestabiliza fronteiras institucionais e epistêmicas. Ao afirmar: “*Eu queria um movimento circular, que também pudesse ir pra escola, as nossas presenças também fossem pra escola [...] a escola vem pra cá*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 55), a educadora de axé propõe uma dinâmica de troca que rompe com a lógica unilateral da imposição de saberes da escola formal sobre os saberes tradicionais de matriz africana. O que se desenha é uma prática educativa interinstitucional, intercultural e contra-hegemônica, que reconhece no terreiro um locus legítimo de produção de conhecimento e formação cidadã.

Essa proposta dialoga diretamente com a noção de “quilombismo educativo” elaborada por Kabengele Munanga (2006) e desenvolvida por autoras como Nilma Lino Gomes (2017), que identificam nas práticas pedagógicas das comunidades negras formas de resistência e afirmação cultural que transcendem os limites do ensino formal. A proposta de Mãe Odoyá de promover a circulação entre escola e terreiro revela uma estratégia de enfrentamento às exclusões históricas vividas pelo povo de axé dentro das instituições escolares, frequentemente marcadas por racismo religioso e epistemicídio (Souza, 2019).

As práticas educativas mobilizadas por ela são também estratégias de acesso e permanência crítica. Ao perguntar aos jovens: “*‘o que que você gosta? música? cinema?’ tal... o cinema era uma ferramenta que a gente utilizava*” (Mãe de Mar, 2024, p. 55), ela evidencia o uso de metodologias participativas que partem do interesse e da realidade dos sujeitos, tensionando a estrutura tradicional do ensino bancário (Freire, 2022). O projeto Cine Omiró, citado por ela, assume então uma dupla função: atua tanto como ferramenta de alfabetização crítica da realidade quanto como estímulo à produção autoral e contra-hegemônica de narrativas: “*Na perspectiva de fomentar que as pessoas produzam suas próprias coisas, seus próprios filmes de um minuto, de celular...*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 55).

Nesse contexto, a linguagem audiovisual é apropriada como tecnologia de emancipação. Mais do que recurso didático, o cinema, a fotografia e a imagem tornam-se instrumentos de reescrita da história e da identidade. Essa prática se alinha ao que bell hooks (1995) nomeia como “*a pedagogia da imagem*”, um modo de ensino que reconhece o poder político da representação e da autorrepresentação, especialmente entre pessoas negras e periféricas. Ao trabalhar com os jovens temas como racismo e racismo religioso por meio do cinema, Mãe Odoyá realiza o que podemos chamar de educação antirracista interativa, em que o diálogo, o afeto e a estética se entrelaçam à luta política.

Além disso, ao transformar os jovens em produtores e não apenas receptores de conteúdo, ela impulsiona um fazer educativo de base decolonial, ao devolver às juventudes negras e de axé a autoria sobre suas narrativas e o direito à imagem. Essa prática insere-se no campo das pedagogias insurgentes (Walsh, 2009), na medida em que questiona os cânones eurocentrados da escola e propõe um ensino que emerge das lutas e vivências dos próprios sujeitos.

A proposta de Mãe Odoyá de circular entre escola e terreiro, utilizando linguagens plurais e acessíveis, como o cinema e a música, reafirma uma educação enraizada na experiência, na sensibilidade e na ancestralidade. O terreiro torna-se, assim, espaço educativo que transcende os limites da religião de matriz africana para se constituir em campo de disputa por direitos, memória e identidade.

Na continuidade de sua narrativa, Mãe Odoyá apresenta uma experiência concreta e sistematizada de prática educativa insurgente: o projeto “Casa das águas vai à Escola”, que se consolida como estratégia de inserção dos saberes de matriz africana no espaço escolar e de ressignificação do próprio território educativo.

Aí veio a pandemia, a gente tinha uma agenda já com escolas aqui, a gente chegou a ir no Florentino que é daqui, no Mosqueiro, Cleonor, no Aeroporto, seria cobrir assim, o território, essa região, né? e chegamos a fazer com *Casa das águas vai a Escola*, em espaços, aí Samanta, professora na Bahia “mãe Odoyá, vamo fazer uma atividade na escola aqui e vamos como “Casa das Águas vai a Escola”, foi pra Coronel Jonça, com filme, com Omo Oxum, né? falar de... do mesmo tema, falar de racismo religioso, falar de... enfim... levar essa proposta, então a gente começou a ir pra alguns espaços, pro IFS, eu pegava do Omo Oxum e ia como “Casa das Águas vai a Escola”, então começamos a pensar estratégias de levar “Casa das Águas vai a Escola” né? enquanto formato, enquanto proposta, mas a partir também da linguagem audiovisual, usando cinema, usando... fizemos oficina de *abaomí* [00:28:50] conversamos muito, colocamos eles pra fazer a oficina, fazer as bonecas, né? fizemos uma atividade aqui que a gente é, deixou um cesto de bonecas assim pra eles pegarem e curiosos perguntarem, enfim, o que era aquilo, então a gente começou a fazer essa dinâmica, veio a pandemia, tivemos que parar tudo, né? paramos tudo e no retorno da pandemia a gente teve que repensar, a escola entrou em reforma e tal (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

A iniciativa evidencia uma pedagogia de circulação e aproximação entre espaços historicamente apartados: o terreiro e a escola. “Aí veio a pandemia, a gente tinha uma agenda já com escolas aqui [...] chegamos a fazer com Casa das Águas vai à Escola, em espaços” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 55).

A presença das mulheres de axé nas escolas, articulando temas como o racismo religioso, a identidade e a ancestralidade a partir de linguagens simbólicas e afetivas como o cinema, a música, o teatro e a confecção de bonecas de pano (*abaomí*), revela uma prática educativa que se ancora na sensibilidade, na corporeidade e na ancestralidade como dispositivos de aprendizagem. A escolha por trabalhar com o audiovisual e com oficinas como a de confecção de bonecas conecta-se com a ideia de “educação sensível” e pedagogia de encruzilhada, proposta por Eliane Cavalleiro (2001) e aprofundada por pensadoras como Sônia Beatriz dos Santos (2019) e Cida Bento (2022), para além da Pedagogia das Encruzilhas de Rufino (2021).

Ao afirmar que: “*Fizemos oficina de abaomí, conversamos muito, colocamos eles pra fazer a oficina, fazer as bonecas, né?*” (Mãe Odoyá, 2024, p. 55), a educadora indica uma metodologia participativa e experiencial, em que o fazer manual se entrelaça ao debate político. A boneca não é apenas objeto; é símbolo, memória e corpo ancestral. Nesse sentido, a atividade educativa se configura como ato de reivindicação e resgate cultural — um gesto de reexistência (Silva, 2014) frente ao epistemicídio promovido por uma escola monocultural e colonizada.

O projeto “Casa das Águas vai à Escola” atua, portanto, como plataforma de pedagogia comunitária e antirracista, cuja ação transcende os muros escolares e invade os sentidos, as memórias e os territórios. O uso de filmes como *Omo Oxum* e de rodas de conversa sobre racismo religioso indica a aposta em uma educação emancipatória, que, segundo Paulo Freire (2022), parte da realidade concreta dos/as educandos/as para promover leitura crítica do mundo. Mais do que abordar o racismo religioso como conteúdo, Mãe Odoyá propõe um enfrentamento sensível e dialógico, que acolhe e forma sujeitos conscientes de suas histórias e potências.

Importante destacar que essa educação dinamizada pelas mulheres de axé não acontece apenas na escola, mas se move em direção a ela a partir do terreiro, como se o espaço de axé se expandisse, por meio de seus sujeitos, reconfigurando os modos de ensinar e aprender. Isso fica evidente quando ela afirma: “*Começamos a pensar estratégias de levar Casa das Águas vai à Escola, né? enquanto formato, enquanto proposta...*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 55). Trata-se, portanto, de uma proposta educativa insurgente e decolonial, conforme propõe Catherine Walsh (2009), na medida em que tensiona a supremacia de saberes eurocentrados e promove a centralidade das cosmovisões afro-brasileiras como forma legítima de conhecimento e formação.

A inserção das mulheres de axé nos espaços escolares reverte a lógica secular de marginalização dessas epistemologias e evidencia a potência de seus saberes na construção de outros modos de estar, educar e existir. Mesmo com a interrupção provocada pela pandemia, a narrativa mostra que a proposta não foi descontinuada, mas repensada: “*Veio a pandemia, tivemos que parar tudo, né? [...] no retorno da pandemia a gente teve que repensar...*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 55).

Essa capacidade de reinvenção diante das adversidades reafirma o caráter resiliente e criativo da educação dinamizada pelas mulheres de axé, que não apenas resistem, mas também

reconstroem continuamente suas formas de ensinar, escutando os sinais do tempo e os desafios do território. Como nos narra, Mãe Odojá:

tem isso, e eu faço as estratégias, eu vou na tal rua, converso, eu vou... então assim, é muito, né? o muro e a linguagem visual foi uma ideia de já pintar o muro e o muro traz o referencial do que a casa é, traz *yemanjá*, traz marujo, traz um pescador e quando a gente tava pintando esse muro a primeira vez as crianças ficaram encantadas, aí elas começaram “ah, sereia”, “aqui é meu pai”, que é o pescador, então a arte propôs também, um diálogo, um instrumento de diálogo que ele se viram, “oh, a sereia e o pescador”, pescador aqui todo mundo é pescador, né? então eles se identificaram em alguma coisa aí na... e as crianças “ah tia, eu gosto de pintar” e tal, num sei o quê, e a gente queria fazer um movimento de oficina de pintura também, e tal, foi a pandemia, né, de certa forma deu isso, e a gente percebeu que com o tempo, conforme o tempo passava e as pessoas iam entendendo quem éramos nós, que, também houve um afastamento das crianças e tal, pais sem deixar... tem um episódio de uma criança que ela veio do colégio pra cá, ela me pediu o endereço, pediu contato e disse que queria vim conhecer, que eu tinha um estante aqui cheia de livros e brinquedos e tal, que eu deixava aí pra eles na minha ideia ficava aí, e aí ele veio pegou bike e tal e veio aqui tinha uns dez anos esse menino, dez pra onze anos, e ele resolveu arrumar a minha estante “posso arrumar?”, ‘pode!’, ficou como se estivesse em casa, desmontou os livros e tal, pá, e arrumou do jeito dele, os brinquedos, e eu só observando, e ele conversando, aí ele me disse que gostava muito de cinema, ficou encantado que... ele quis vir aqui porque eu levei cinema pra sala de aula e ele gosta de cinema, “mas eu não tenho, sabe tia, netflix, eu uso do meu vizinho” e ele começou a contar a história dele que morava ali perto do campinho, ba ba ba, que ele não tinha internet em casa, que ele ia no do vizinho, que a mãe dele vendia cachorro quente, começou a contar a história dele... beleza... “tia, posso ficar vindo aqui?”, eu disse ‘pode, você só precisa me telefonar antes, mande uma mensagem porque nem sempre posso tá aqui, aqui só fica eu’ tal, não sei o quê ‘nem sempre eu vou tá aqui, então a gente precisa combinar, tá certo?’, “tá certo!” tal, não sei o quê, “eu já vou que minha mãe já deve tá doida saber onde eu tô”, eu digo ‘vá!’, aí ele foi, esse menino sumiu... quando fizemos uma festa da criança aqui, a nossa primeira festa da criança foi antes da pandemia, usamos o cinema, nós chamamos é *Cine Omin infantil*, é, nossa festa da criança foi com o cinema, um filme que fala de *yemanjá*, de não sujar as águas, é uma animação, não sei se você já ouviu essa animação, é linda, que não é, que *yemanjá* tá triste porque sujaram as águas e tal, tal, tal, e aí Éloa fez toda uma dinâmica, Élina já deu aula né, pra educação infantil e já fez personagens dando aulas, contação de história e tal, e é do teatro e tal, e Élina fez uma dinâmica com eles, com o filme de perguntar os personagens “que que tá querendo dizer o filme?” e tal, e eles foram interagindo, respondendo, foi um negócio assim, mágico assim, “ah tia, é porque é *yemanjá* a sereia”, “vai sujar a água...”, vai num sei o quê, e foi lindo esse momento assim, a gente usou o cinema e tal e fizemos essa brincadeira, quebra pote em festa de crianças, no início não tinha uma criança e eu desesperada achando ‘meu deus, não vai vim’, de repente teve uma enxurrada de criança, mas foi coisa de *Erê* que foi buscar mesmo, e aí trouxe esses meninos pra cá, a gente brincou, foi linda essa festa, e as mães vieram, as mães vieram, ficaram aqui e tal, eu estava de... como é o nome daquilo? *casulo*, num foi bem um *torsso*, eu tava de *casulo* aquele... uma blusa da Casa das Águas, uma calça e tal, as meninas aqui, camisa da Casa das Águas e tal, e ele chegou e a mãe, que eu não sabia, eu disse ‘opa! você sumiu, cara’, tal, não sei o quê, ele disse “é, eu tive uns contratemplos”, aí eu disse ‘e o que foi que houve?’, eu disse “tia, eu quero lhe apresentar a minha mãe”, tinham três mulheres sentadas assim aí ele disse assim “qual delas é a minha mãe?”, aí eu olhei ‘hm...’ aí eu identifiquei pelos olhos eu disse ‘essa aqui!’, aí ele disse “eita, acertou”, ela mesmo “diga mãe, qual foi o contratempo que eu tive pra num vim pra cá”, aí ela sem graça né, aí eu disse ‘é, nunca mais ele veio’ e tal, não sei o quê... ‘o que foi que houve?’, aí ela “não, mulher, assim, porque eu achei que ele tava andando numa casa aí, e eu num queria ir nessas casas”, aí eu disse ‘mas, casa de quê? o que? o que foi que houve?’, ela “não uma casa aí, sabe, desses negócio de macumba? e eu não queria ir nessa casa. aí eu proibi. mas quando eu vim aqui, olha, menina eu fui crescida nesse terreno, a gente chupava tanta manga nesse terreno, aqui é todo mundo parente, todo mundo... se eu soubesse que era aqui

eu tinha deixado ele vim”, (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 57. P. 127 do texto completo)

A narrativa de Mãe Odoyá revela uma educação que se materializa nos detalhes do cotidiano e que se firma em atos sensíveis e insurgentes de presença no território, nas margens e frestas de um mundo ainda estruturado pelo racismo religioso. Desde a pintura do muro da Casa das Águas até a realização do Cine Omin Infantil, a experiência relatada se organiza como um complexo educativo afrocentrado e comunitário, que transforma o espaço sagrado em território formativo e político.

A fala: *“O muro e a linguagem visual foi uma ideia de já pintar o muro e o muro traz o referencial do que a casa é, traz Yemanjá, traz marujo, traz um pescador...”* (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 57). Identifica que essa imagem da pintura no muro carrega uma potência simbólica e didática fundamental. O muro que separa, nesse caso, também comunica, educa, convoca. Ele se torna suporte de memória coletiva, identidade ancestral e arte pública, dialogando com as crianças e seus repertórios simbólicos: *“As crianças ficaram encantadas [...] ‘aqui é meu pai’, que é o pescador...”* (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 57).

O diálogo visual e simbólico promovido por essa intervenção urbana e religiosa aciona processos pedagógicos não formais e espontâneos. A arte, nesse contexto, é um instrumento de pertencimento, e como diz bell hooks (2018), *“a educação como prática da liberdade não é neutra: ela busca formar sujeitos conscientes de si e de seu lugar no mundo”*. A pintura do muro gera identificação, diálogo e desejo de participar. A proposta de realizar oficinas de pintura e de usar o muro como dispositivo educativo é mais um exemplo da educação sensível, criativa e territorializada praticada pelas mulheres de axé.

O episódio do menino que, encantado pelo cinema na escola, busca a Casa das Águas, sintetiza de modo exemplar a força da articulação entre educação, afeto e ancestralidade: *“Esse menino [...] veio aqui, tinha uns dez anos [...] arrumou do jeito dele os livros, os brinquedos [...] começou a contar a história dele”* (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 57).

Esse gesto de *“arrumar a estante”* revela não apenas uma ação física, mas simbólica: o menino se reorganiza, se reinscreve naquele espaço, reconhecendo-se como sujeito de direito à memória, à imagem e ao saber. A Casa das Águas, nesse momento, não é apenas terreiro; é biblioteca, é abrigo, é território educativo de acolhimento. E mais: é um lugar que resgata o cinema como ferramenta de formação crítica e criativa: *“Fizemos uma festa da criança [...]*

usamos o cinema [...] um filme que fala de Yemanjá, de não sujar as águas [...] e as crianças interagiram, responderam, foi mágico...” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 57).

O Cine Omiró Infantil surge, assim, como um espaço de construção de pensamento, sensibilidade ecológica e ancestralidade, propondo uma pedagogia que integra corpo, arte e oralidade. Como destaca Nilma Lino Gomes (2017), práticas pedagógicas negras frequentemente combinam conhecimento e afetividade, saber e corporeidade, educação e festa — e o relato da festa das crianças confirma isso com vigor: “*No início não tinha uma criança e eu desesperada [...] de repente teve uma enxurrada de criança [...] foi coisa de Erê que foi buscar mesmo*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 57).

A referência aos *erês*, entidades infantis do Candomblé, reforça o elo entre espiritualidade e educação. A pedagogia que emerge nesse contexto não é apenas racional e didática; é ritual, simbólica, reencantada e encantadora, pois parte de uma cosmovisão que entende o saber como algo que se vivencia em comunhão com os ancestrais, com a natureza e com a comunidade.

O conflito com a mãe do menino revela o peso do racismo religioso na ruptura de laços afetivos e pedagógicos: “*Achei que ele tava andando numa casa aí, desses negócio de macumba [...] então eu proibi*” (Mãe Odoyá, 2024, p. 57).

Esse trecho explicita os mecanismos de controle que limitam o acesso das crianças aos espaços de axé, mesmo quando esses espaços são educativos, amorosos e transformadores. No entanto, a fala posterior da mãe — ao reconhecer a familiaridade do espaço — mostra como o preconceito se ancora na desinformação, sendo possível desconstruí-lo pela experiência direta.

É nesse ponto que a presença territorial das mulheres de axé adquire força política e pedagógica, oferecendo à comunidade uma outra leitura sobre o que é e o que faz uma Casa de Axé.

Assim, a educação dinamizada por essas mulheres é também um projeto de reconstrução de imaginários sociais — uma reeducação simbólica dos afetos e dos preconceitos que cercam as religiões de matriz africana. É, como diz Catherine Walsh (2009), uma “prática de insurgência epistêmica”, que coloca o saber ancestral em movimento, dialogando com a escola, com a infância, com o território, com o cinema e com o sagrado.

e aí é, eu disse ‘gente, cadê as crianças?’, aí ela disse “ah, elas tão no culto, da célula”, aí eu disse ‘poxa, e a gente trouxe as sacolinhas das crianças e tal, mas tudo bem, a

gente deixa aqui e vocês distribuem’, ela “não, pode levar se quiser, os meninos...”, ela não estava querendo receber as sacolinhas, ela queria receber a macaxeira, os alimentos do MST, o caruru muitas delas disseram “não, muito obrigada”, aí teve outras que disseram “não que não? então o dela cê dá pra mim”, então tava aquela coisa que umas não queriam e outras “ah, comida é comida, mulher”, não... não faz diferença, “tá dando comida, vou morrer de fome? vou deixar de comer um caruru bom desse por casa de besteira” e não sei o quê, então tinha esse embate entre elas mesmas e aí de repente eu disse ‘poxa vida’, e aí não vou mentir, chamei pelos *erês* mesmo e de repente saiu uma revoada de menino lá de dentro, correndo, e ela disse “quem soltou esses menino? quem liberou? quem soltou esses menino?”, aí umas delas disseram “num sei não!” e esses menino saíram de lá de dentro correndo e os menino viram as sacolinhas ficaram loucos pela sacolinha não teve jeito, eu dei as sacolinhas, ele pegaram e ela “tudo bem, vocês vão pegar viu? mas não faz bagunça e tal, num sei o quê, aí eles pegaram as sacolinhas deles e tal, tal, tal, mas... a gente viu uma resistência, teve um filho de santo meu mesmo que nesse processo aí chorou muito porque viu, nunca tinha se deparado com... e aí os gatilhos mesmo né, de se perceber nesse lugar, tem uma filha de santo minha que foi evangélica muitos anos e quando ela viu essa rejeição caiu aos prantos assim, que era um gatilho muito forte, porque ela disse “um dia eu estive nesse lugar, um dia eu fui essa criança que não podia receber nada, nem da igreja católica, hoje eu tô aqui tendo que levar uma porta na cara porque eu tô doando algo e que um dia eu fui construído”, então foi muito forte aquela cena, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 66 e 136 do texto completo)

Esse trecho traz à tona, de forma pungente, as feridas abertas pela intolerância religiosa e suas múltiplas manifestações nos territórios periféricos, sobretudo quando se trata de espaços de fé de matriz africana como a Casa das Águas. A cena narrada por Mãe Odoyá articula práticas educativas, espirituais e alimentares, sendo atravessada por embates simbólicos, emocionais e políticos que envolvem as marcas do racismo religioso estrutural, a disputa por imaginários, e a recusa do afeto quando ele vem de um lugar interdito pelo preconceito.

Rejeição e disputa simbólica, intolerância religiosa: “*Ela disse ‘ah, elas tão no culto, da célula’, [...] ela não estava querendo receber as sacolinhas, ela queria receber a macaxeira, os alimentos do MST, o caruru muitas delas disseram ‘não, muito obrigada’*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 66). A recusa seletiva — aceitar a macaxeira e não o caruru; aceitar os alimentos e não as sacolas feitas para crianças — revela a intolerância. Não se trata apenas de negar objetos ou mantimentos, mas de rejeitar o simbólico e o sagrado do outro, pois a comida também é oferenda, gesto, presença. Segundo Gomes (2017), o racismo religioso opera não só na violência explícita, mas na invisibilização, na negação cotidiana da humanidade e da legitimidade do sagrado negro.

Essa experiência é atravessada por uma tensão entre o desejo de ofertar — expressão de cuidado ancestral e de responsabilidade comunitária — e a negação, que vem de quem, muitas vezes, compartilha o mesmo território, a mesma condição de vulnerabilidade social. Há aqui um paradoxo profundamente violento: a solidariedade é recusada porque o emissor é um corpo

e uma crença que foram construídos como “errados” pela colonização cristã. “Então tinha esse embate entre elas mesmas [...] ‘*vou deixar de comer um caruru bom desse por causa de besteira?*’” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 66). O embate entre as mulheres sobre aceitar ou não o alimento denuncia a fragmentação comunitária provocada pela lógica intolerante, mas também evidencia as resistências internas ao racismo religioso. Aquelas que dizem “besteira” e tomam o alimento sinalizam brechas, dissensos dentro da opressão. Como diz Cida Bento (2022), o racismo precisa da adesão cotidiana de muitos para operar, mas essa adesão não é automática: ela pode ser desfeita, negada, enfrentada. A liberação das crianças após o chamado aos erês revela a dimensão espiritual e simbólica do cuidado: “*Chamei pelos erês mesmo e de repente saiu uma revoada de menino lá de dentro, correndo [...] os menino viram as sacolinhas ficaram loucos [...] eu dei as sacolinhas*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 66).

Essa cena é profundamente pedagógica: Mãe Odoyá invoca as entidades infantis do Candomblé e, como num toque de encantamento, as crianças saem de onde estavam retidas. O gesto ritual se transforma em ato político e educativo — ensina que o sagrado negro resiste, insiste, acolhe, mesmo quando recusado. É nesse ponto que a pedagogia das mulheres de axé se torna contra hegemônica: ela não abandona os seus, mesmo quando rejeitada, e age para curar, costurar e libertar: “*Teve um filho de santo meu mesmo que nesse processo aí chorou muito [...] viu essa rejeição [...] tem uma filha de santo minha que foi evangélica muitos anos [...] quando viu essa rejeição caiu aos prantos*” (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, p. 66). Essas lágrimas são também pedagógicas.

A dor vivida pelos filhos e filhas de santo, em especial aquela que reconhece no gesto de recusa o eco da própria infância — “*um dia eu fui essa criança que não podia receber nada*” —, aponta para os impactos subjetivos da intolerância religiosa. Como afirma França (2021), o racismo religioso é também uma pedagogia perversa, que educa para o ódio, para a separação, para a negação do outro como legítimo.

No entanto, ao compartilhar essas experiências, ao nomeá-las e ressignificá-las, Mãe Odoyá está ensinando outra lição: a de que é possível transformar a dor em potência, o trauma em consciência, e a exclusão em luta coletiva. A Casa das Águas não apenas acolhe: ela forma, educa, cuida e afirma, contra todas as tentativas de apagamento.

5.2. As Narrativas e Suas Significâncias no Tempo

As narrativas das mulheres de axé possuem um profundo significado que transcende o tempo, ligando o passado ao presente e ao futuro. Nesta seção, discutiremos a temporalidade das narrativas e seu papel na construção de identidades e memórias coletivas (Sodré, 2017). Essas narrativas, relevantes historicamente e ao mesmo tempo contemporânea, em luta contra os diferentes preconceitos preconizados pelas intolerâncias e formas hegemônicas de concepção de mundo, podem influenciar em uma educação multicultural, pautada nas relações de respeito aos diferentes saberes.

O sincretismo religioso e a demonização do processo de incorporação das divindades do panteão de origem africana, surgem nessa narrativa:

Minha filha, ela disse que pega lá um negócio, o povo diz que é uma coisa e ela desmaia, diz que ela tá pegando, e é um cão que ela pega, num sei, é uma coisa ruim, aí ela disse “eu vou levar num lugar mas você prometa que você não fala nada a ninguém por que se não vai presa nós duas” aí minha mãe “como é que eu vou falar se minha filha tá desse jeito e vai me ajudar?” (Entrevista com Mãe Oyá, 2024.)

Esse excerto da fala de Mãe Oyá revela com profundidade o impacto do sincretismo religioso distorcido e da demonização das práticas espirituais de matriz africana, especialmente no que tange ao fenômeno da incorporação de divindades, que é interpretado — sob uma lógica colonial e cristocêntrica — como possessão demoníaca ou desvio moral. Trata-se de mais uma expressão de racismo religioso, neste caso, revestido de verniz teológico e moral, e que atua diretamente sobre a subjetividade dos corpos negros, sobretudo das mulheres.

A demonização do sagrado africano e o apagamento simbólico está expressa nesse trecho: “*O povo diz que é uma coisa e ela desmaia, diz que ela tá pegando, e é um cão que ela pega, num sei, é uma coisa ruim*” (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, p. 3). A linguagem utilizada (“pega um cão”, “coisa ruim”) é sintomática de uma construção social que associa a manifestação das divindades afro-brasileiras à ideia de mal, desordem e perigo. Segundo Ribeiro (2020), essa associação entre os orixás e entidades demoníacas decorre da leitura colonizadora cristã, que não apenas desconhece os fundamentos das religiões afro-brasileiras, mas criminaliza e diaboliza seus modos de expressão espiritual.

Esse processo histórico, que remonta à invasão colonial e à evangelização forçada dos povos africanos escravizados, se perpetua até hoje por meio da cultura, das instituições e das práticas discursivas cotidianas. O que se vê aqui é a reprodução desse epistemicídio religioso (Santos, 2010), que silencia e violenta saberes ancestrais ao nomeá-los como patológicos ou criminosos.

O silenciamento e o medo de vivenciar uma espiritualidade que permanentemente está sob ameaça: “*eu vou levar num lugar, mas você prometa que você não fala nada a ninguém por que se não vai presa nós duas*” (Entrevista com Mãe Oyá, 2024, p. 3). Essa fala escancara o medo e o silêncio como dispositivos de controle social. O receio de ir presa por buscar auxílio espiritual revela o quanto as religiões afro-brasileiras ainda são lidas como marginais ou ilegais, mesmo sendo legítimas e protegidas pela Constituição. A ideia de que uma mãe e uma filha poderiam ser encarceradas por frequentarem um espaço religioso que acolhe manifestações espirituais de origem africana é resultado direto da demonização histórica dessas práticas.

Segundo Nogueira (2020), o racismo religioso também se realiza pela produção de estigmas e pela pedagogia do medo, que se impõe especialmente sobre os corpos negros e femininos, sempre mais vigiados e controlados. A própria mãe, entre o medo e a esperança, consente silenciosamente com o gesto — “como é que eu vou falar se minha filha tá desse jeito?” — subvertendo, ainda que timidamente, o pacto do silêncio e da opressão.

No tocante ao sincretismo como sobrevivência e disfarce, o trecho também aponta, de forma indireta, para o modo como o sincretismo religioso foi historicamente utilizado como mecanismo de resistência e disfarce frente à repressão. O sincretismo, neste caso, não aparece como celebração de encontros espirituais, mas como efeito da perseguição, como estratégia de ocultamento e sobrevivência. O “pegar o cão” não é senão a leitura deturpada da incorporação de uma entidade, possivelmente um orixá, que pela lente cristã é traduzida como possessão demoníaca.

Como lembra Silva (2005), as religiões de matriz africana não compartilham da lógica maniqueísta de bem versus mal como as tradições judaico-cristãs, e a incorporação é entendida como ritual de conexão e cura, não como anomalia.

As práticas educativas e cura do simbólico pode ser identificada na pedagogia de mulheres como Mãe Oyá que se constrói, muitas vezes, na contramão da lógica dominante, e busca curar esse simbólico ferido, resgatar a legitimidade do sagrado negro e devolver às pessoas suas raízes espirituais com dignidade e liberdade. Denunciar essa demonização é parte da prática educativa antirracista e decolonial, porque reeduca o olhar, confronta os mitos construídos pelo colonialismo e reafirma o direito de existir de outra forma.

A autora e yalorixá Cléo Martins (2006), designa a religião dos orixás da seguinte maneira:

A religião dos orixás – tanto a herança africana – seu suporte e referencial como os valores do novo mundo – preserva e cultua a vida, em todos os seus sentidos, o respeito aos mais velhos, a hierarquia religiosa e sobretudo, o papel da Ialorixá (ou Babalorixá) como o esteio comunitário: aquela que abraça simbolicamente todos os filhos e filhas e acolhe seus problemas – a começar da famigerada angústia existencial. A Suma-Sacerdotisa é soberana. É quem escolhe seu *egbé* religioso: as pessoas de sua confiança que atuarão ao seu lado, em prol do bem comum: a comunidade em sentido amplo. Sua pessoa é o próprio sagrado: em si traz toda a essência de suas sucessoras e, também, de seus Orixás. (Martins, 2006, pg. 19)

Nesse sentido, nas narrativas coletadas experienciamos um pouco desse processo de iniciação na religião dos orixás ressaltado por Martins (2006). A narrativa de Mãe Odoyá, ao descrever sua experiência com a cidade de Riachuelo, evoca uma reflexão sobre a forte presença da cultura negra, a resistência das tradições africanas e o encontro de saberes.

É, e aí eu fui me iniciei chegando no... em Riachuelo, uma cidade fortemente, né? permeada por uma cultura e atravessada e de pessoas pretas, pessoas pretas retintas, em Riachuelo é muito raro você ver pessoas brancas mesmo, efetivamente, é um celeiro, um *locus* de, né... e eu falo disso em alguns textos que eu já escrevi na universidade, esse lugar ali que é potente ali, eu enxergava isso, sabe? esse lugar... eu dizia que o sino, o tambor dialogam, o sino da igreja e o tambor com... sabe? eu via *erê* na rua em Riachuelo, em época de Caruru, brincando na rua, perto da rodoviária com o *Atori*, então é uma cidade que pulsava tudo isso, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024, pg.48, 118 do texto completo)

O lugar, “fortemente permeado por uma cultura e atravessado por pessoas pretas”, torna-se um locus de resistência cultural. A autora utiliza a metáfora do “*sino da igreja*” e do “*tambor*” para ilustrar o diálogo entre as práticas religiosas coloniais e as de matriz africana, indicando uma troca entre o sagrado e o profano que configura um movimento de resistência cultural e religiosa.

Essa comparação entre o sino e o tambor reflete a presença do sincretismo religioso, onde práticas católicas e de matriz africana se entrelaçam, mas, ao mesmo tempo, resistem a uma imposição de práticas religiosas hegemônicas. Segundo Silva (2005), o sincretismo é uma estratégia de resistência das culturas subalternas frente à imposição religiosa, sendo as manifestações afro-brasileiras um exemplo claro dessa dinâmica.

O processo de educação descrito por Mãe Odoyá não ocorre apenas no espaço formal, mas também no ambiente cotidiano da comunidade, com as práticas culturais, como a música e o teatro, sendo elementos pedagógicos importantes. Como afirma Gauthier (1998), a educação nas comunidades negras deve ser entendida como um processo de resistência, onde o saber não é apenas transmitido formalmente, mas também por meio da vivência cotidiana e da interação com as culturas locais.

O conceito de educação também é ampliado no relato de Mãe Odoyá, que vê a cidade de Riachuelo como um “locus de resistência” e como um espaço onde as práticas culturais afro-brasileiras, como o tambor e o erê, têm sua manifestação no cotidiano. Essa educação não formal é um exemplo da pedagogia da resistência, algo abordado por autores como Costa (2019), que aponta para a educação como ferramenta de afirmação da identidade e da luta contra a marginalização. Mãe Odoyá descreve uma vivência que fortalece e preserva a identidade negra, em que o saber não é apenas algo transmitido, mas vivenciado e repassado através da tradição e da memória coletiva.

Conforme argumenta Gauthier (1998), a educação e a vivência cultural em comunidades de matriz africana não se restringem a rituais, mas envolvem também o fortalecimento da identidade religiosa e a resistência ao apagamento cultural.

É interessante, quando a gente chegou aqui eu tava me relatando essa história, né? Foi muito a partir dessa primeira *Festa das águas*, né? Que eu não morava aqui ainda e a gente fez a primeira *Festa das águas*, como eu disse um único barquinho, um único barqueiro, enfim... foi um agradecimento mesmo pela vida da minha filha, pelo renascimento da minha filha, por tudo que a gente viveu muitos anos, né? de sofrimento e também de busca, de procura, de processos, e a *Festa das águas* começa nisso e nessa relação com eles que começa ali no rio e com esse barqueiro Eduardo, a gente também e Areia Branca também sendo um lugar... que foi o lugar da minha infância, de vim muito aqui e de vim sempre aqui pro Pôr-do-sol e tal dessa relação é, de também pensar na possibilidade de construir algo de cuidado, né? com as águas mesmo, com a natureza de uma preocupação com esse lugar, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

A Festa das Águas e o Cuidado com as Águas, faz-se como uma ação de resistência a degradação do meio ambiente em tempo que reafirma o compromisso do candomblé com a conservação dos espaços naturais. A narrativa de Mãe Odoyá sobre a criação da Festa das Águas Mar reflete uma relação profunda com a natureza e as águas, além de trazer à tona o simbolismo da renovação e do agradecimento pela vida de sua filha. Esse momento de celebração, que inicialmente surge como um ato de gratidão pela recuperação da filha, é também um espaço de reafirmação da identidade e da conexão espiritual com os elementos naturais, particularmente as águas.

A Festa das Águas não é apenas um evento festivo, mas um momento de conexão espiritual e de respeito à natureza, mais especificamente às águas e ao rio. A simbologia do "barquinho" e do "barqueiro" se remete diretamente à ideia de um ritual de travessia e renascimento, em que o barco representa o transporte entre o mundo físico e o espiritual. As águas, em várias tradições afro-brasileiras, possuem um caráter de transição e transformação, simbolizando o fluxo da vida e a continuidade do ciclo vital. A Festa das Águas, assim, ao se

constituir como um agradecimento pela vida e pelo renascimento da filha de Mãe Odoyá, não apenas celebra a superação pessoal, mas também uma comunhão com os elementos naturais, com um profundo respeito e reverência pela água.

A relação com o local de Areia Branca, que remete à infância de Mãe Odoyá, também é significativa. Esse retorno a um lugar carregado de memórias e afetos fortalece a conexão espiritual com o espaço e cria um ambiente de cuidado com a natureza. A afirmação de "*cuidar com as águas*" remete a uma prática de proteção e preservação dos recursos naturais, que muitas vezes está ligada à concepção indígena e afro-brasileira de que a natureza é sagrada e interdependente dos seres humanos. Como destaca Lima (2015), a noção de "cuidar da natureza" nas comunidades de matriz africana envolve a ideia de harmonia, respeito e reciprocidade com os elementos naturais.

A criação da Festa das Águas também pode ser vista como um processo de construção de identidade cultural e comunitária. A celebração, a partir de um ato de gratidão pessoal, acaba por se transformar em um movimento coletivo de valorização das tradições culturais e espirituais de Mãe Odoyá. Ao se lembrar de sua infância em Areia Branca e de sua relação com o Pôr-do-sol, Mãe Odoyá resgata sua identidade pessoal e a conecta com a comunidade local, criando um espaço de pertencimento e resistência cultural. A festa, portanto, é um modo de reafirmar sua identidade religiosa e cultural, estabelecendo um vínculo entre o passado e o presente, o pessoal e o coletivo.

A narrativa também aponta para a resiliência de Mãe Odoyá, que, após anos de sofrimento e de busca por respostas, encontra na Festa das Águas uma forma de reconectar-se com suas raízes e com a espiritualidade, celebrando um renascimento. A Festa das Águas simboliza, nesse sentido, a força de um processo de cura pessoal e comunitária. Em consonância com as ideias de Silva (2005), eventos culturais como esse têm um papel terapêutico, pois não apenas possibilitam o resgate de tradições, mas também atuam como mecanismos de fortalecimento da autoestima e da dignidade de grupos historicamente marginalizados. Além disso, a relação simbólica com o rio e as águas indica uma conexão direta entre a superação pessoal e o cuidado com o meio ambiente, o que amplia a ideia de que o processo de cura e renovação também envolve um compromisso com a preservação do legado natural e cultural. Acompanhemos o que ela nos diz sobre a fundação da Casa das Águas e a conexão com uma entidade denominada "Marujo".

dessa primeira *Festa das Águas* é que eu vim morar aqui, a gente veio se instalar aqui e eu já vim morar aqui com a perspectiva de ser Casa das Águas. Eu cheguei num janeiro aqui de 2019, né? a gente fez a mudança de dezembro de 2018 pra janeiro de 2019, e um ano antes foi essa entidade que eu tenho, né? *Marujo*, que foi pescador, e ele... (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

A narrativa de Mãe Odoyá sobre sua mudança para a localidade de Areia Branca e o início da Casa das Águas está imersa em uma forte ligação com a ancestralidade e a espiritualidade que permeiam sua trajetória. O processo de mudança para esse novo espaço e a transformação desse lugar na Casa das Águas não são apenas aspectos geográficos, mas um movimento de afirmação e continuidade das práticas espirituais e culturais que Mãe Odoyá compartilha com a comunidade. A referência à entidade *Marujo*, um pescador, também é um ponto importante para entender as dinâmicas religiosas e espirituais que envolvem a narrativa.

A decisão de Mãe Odoyá de estabelecer a Casa das Águas é um reflexo de sua profunda conexão com a religião e cultura de matriz africana. A casa, portanto, torna-se mais do que um simples local de residência; ela se transforma em um centro de acolhimento, aprendizado e prática religiosa. A fundação da Casa das Águas é associada ao fortalecimento da identidade religiosa, com as previsões do *Marujo*, que representa a figura de um pescador. Essa entidade, ao ser invocada como parte de sua vivência espiritual, simboliza a conexão com as águas e com a tradição dos pescadores, que são figuras importantes em algumas tradições afrobrasileira de cultuar seus encantados.

O ato de fundar um espaço de culto e prática espiritual no contexto da Casa das Águas tem um simbolismo profundo: ao estabelecer sua residência com esse propósito, Mãe Odoyá não só cria um lar, mas também um ponto de referência para a preservação e continuidade de sua fé, sua ancestralidade e suas tradições. O conceito de Casa das Águas remete, além disso, à ideia de uma "casa sagrada", um espaço de proteção, renovação e troca espiritual, conforme os ensinamentos de Munanga e Gomes (2006), que destaca a importância dos espaços sagrados como elementos de resistência e fortalecimento das identidades negras e afro-brasileiras.

A entidade *Marujo*, descrita como pescador, traz à tona uma representação importante da mitologia afro-brasileira, especialmente ligada aos elementos da água e do mar. O pescador é uma figura simbólica que aparece com frequência em várias tradições de religiões afro-brasileiras, incluindo o Candomblé e a Umbanda, como representante do trabalho espiritual e da conexão com os orixás que dominam as águas. *Marujo*, ao ser associado a um pescador, também pode ser entendido como uma manifestação do orixá Iemanjá, a mãe das águas, que é fundamental em muitas dessas tradições.

A presença dessa entidade no processo de estabelecimento da Casa das Águas também indica a importância do simbolismo das águas como um meio de comunicação entre os seres humanos e o plano espiritual. Segundo Barros e Napoleão (2015), a conexão com as águas não é apenas uma prática religiosa, mas um espaço de resistência cultural, onde as pessoas podem acessar suas origens e se renovar espiritualmente.

O fato de Mãe Odojá se mudar para Areia Branca com a perspectiva de criar a Casa das Águas indica uma mudança não apenas de residência, mas de missão espiritual e comunitária. O movimento para esse novo espaço é simbolicamente carregado de novos começos e desafios, mas também de continuidade e manutenção de suas crenças. A Casa das Águas, portanto, não só é um ponto de acolhimento físico, mas também um local onde se perpetua a prática religiosa e se forma uma comunidade de apoio mútuo. Essa transformação do espaço reflete a capacidade de adaptação e resistência das pessoas negras e de matriz africana em manter vivas suas tradições e práticas espirituais, mesmo em contextos de marginalização e invisibilidade social.

A fundação da Casa das Águas também pode ser vista como um ato de resistência e luta pela continuidade das tradições espirituais e culturais, frente aos desafios impostos pela sociedade. A casa, enquanto ponto de refúgio e fé, representa um espaço onde as tradições afro-brasileiras podem ser mantidas vivas, onde o conhecimento espiritual é transmitido, e onde a identidade de Mãe Odojá é reconfigurada e reforçada. Essa luta pela continuidade das tradições é um tema recorrente na literatura sobre resistência cultural e espiritual de comunidades negras e de matriz africana, como analisado por Silva (2005), que destaca os espaços de culto e as casas de religião de matriz africana como elementos essenciais na preservação das culturas afro-brasileiras.

No excerto abaixo, Mãe Odojá relata uma experiência profundamente reveladora sobre a rejeição que sofreu, especialmente no contexto social, ao ser vista com símbolos de sua religião de matriz africana, como a guia de contas. Sua vivência, marcada por essas rejeições, ilustra a tensão entre pertencimento e marginalização religiosa. A narrativa também revela uma reflexão sobre a forma como os símbolos de sua fé são interpretados pela sociedade em contraste com seu real significado pessoal.

Não... Não, sabe? Então assim, e eu fui entendendo isso, né? quando eu tô de toso, quando eu tava no ônibus, vindo da universidade, né? porque logo em seguida eu passei no vestibular e fui fazer na UFS, essas pessoas olharem, levantarem do meu lado, não quererem tá perto, é... enfim, essas rejeições, esses olhares, inclusive escândalos dentro do ônibus, de pessoas evangélicas, de pessoas se curvando porque viam a guia, porque viam, né? porque eu nunca deixei de usar, como Yô eu usava tudo que eu precisava usar né, sempre, fio de conta, então assim, é... não por uma

questão de... que eu vejo muito hoje, por uma questão de moda, de querer usar os símbolos do candomblé, de se dizer já pertencente como algo, sei lá, né... que é... não, eu usava o que tinha que usar porque era um lugar de pertencimento mesmo. (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

O relato de Mãe Odoyá reflete as dinâmicas de discriminação religiosa e estigmatização sofridas por aqueles que professam religiões de matriz africana. Ao mencionar a reação das pessoas dentro do ônibus ao verem os símbolos de sua fé, Mãe Odoyá descreve um cenário de exclusão e preconceito, principalmente por parte de pessoas evangélicas. A percepção de que sua religião de matriz africana é motivo de escândalo, como ela descreve os olhares e comportamentos hostis das pessoas ao seu redor, é uma evidência do caráter segregador e intolerante que muitas vezes se manifesta em relação às práticas religiosas afro-brasileiras.

Essas reações são sintomáticas de um contexto social onde as religiões afro-brasileiras ainda enfrentam um processo contínuo de marginalização. O uso de símbolos religiosos, como a guia, torna-se uma marca visível de identidade e de pertencimento a uma comunidade que, infelizmente, é frequentemente alvo de preconceito e estigmatização. A dissertação de Lopes (2018) sobre a intolerância religiosa no Brasil aborda como os símbolos de matrizes africanas, como as guias e colares, podem se tornar símbolos de resistência, mas também de vulnerabilidade, dado o estigma associado a essas práticas.

Para Mãe Odoyá, o uso desses símbolos não é uma questão de moda ou de afirmar uma identidade de forma superficial, mas sim de reafirmar sua identidade religiosa e cultural. Como Yaô, ela usa o que é necessário para estar conectada com sua fé, e essa prática não é apenas um adorno, mas um ponto de resistência cultural e espiritual. A ideia de pertencimento está intrinsecamente ligada à relação espiritual que Mãe Odoyá tem com suas divindades e a tradição que segue. O fio de contas, por exemplo, é um símbolo de consagração, de proteção e de ligação direta com o divino. Ao usá-lo de maneira constante, Mãe Odoyá não apenas expressa sua identidade religiosa, mas também resiste às pressões externas que tentam impor um modelo de espiritualidade hegemônico e excludente.

A resistência que Mãe Odoyá demonstra ao manter seus símbolos religiosos, apesar da rejeição social, é uma forma de subversão frente à tentativa de apagamento da religião de matriz africana. Essa resistência é descrita por Munanga e Gomes (2006), que argumenta que os membros das religiões afro-brasileiras, ao manterem suas práticas e símbolos, desafiam as normativas religiosas dominantes e afirmam sua identidade contra o preconceito e a intolerância.

O episódio que Mãe Odoyá descreve também revela a tensão constante entre a visibilidade religiosa e a exclusão social. A visibilidade dos símbolos de fé é simultaneamente uma forma de afirmação da identidade religiosa e uma fonte de vulnerabilidade. Ela aponta como a presença dos símbolos de sua fé, ao invés de ser uma expressão de liberdade religiosa, é muitas vezes entendida como algo escandaloso, motivo de desconforto e discriminação. Isso se alinha com o que Nogueira (2020) descreve como um processo de deslegitimação das religiões de matriz africana, onde os praticantes são constantemente forçados a negociar sua visibilidade religiosa em espaços públicos.

O uso contínuo dos símbolos religiosos por Mãe Odoyá é um reflexo da sua firmeza em manter sua identidade religiosa e cultural, mesmo diante das dificuldades. Sua postura sublinha a importância da preservação das tradições de matriz africana e como elas, mesmo diante da hostilidade, permanecem como um pilar de resistência cultural. A experiência de Mãe Odoyá exemplifica a luta pela aceitação e respeito das religiões afro-brasileiras em uma sociedade marcada pela intolerância religiosa, ao mesmo tempo que revela o papel dos símbolos religiosos como elementos fundamentais de identificação e proteção.

Mãe Odoyá reflete sobre a compreensão e a vivência do Candomblé, apresentando-o não apenas como uma religião, mas como uma filosofia de vida que transcende as práticas litúrgicas.

[...] por isso que eu defendo muito o candomblé mais do que uma religião como um lugar de filosofia de vida, mesmo, de olhar diferente, então quando se olha como religião você fica querendo galgar postos, você fica querendo se libertar sendo que o próprio renascer já é uma libertação, né? então, assim, vejo muitas mudanças e aqui eu digo sempre assim ‘eu vou beber no meu baú da minha memória’, daquilo que, minimamente fui feita, de como eu... então eu vou puxar pela minha memória, vou puxar por esse baú aí, então aqui *Abiã* que não usa pano da costa, né? ela usam saia no peito assim e pano de cabeça, mas não usam pano de costa, é, quando assenta orixá aí sim eu permito que use pano de costa, que aí já tem sentido do uso do pano de costa, falo sempre pra elas os tecidos de algodão, as saias, os estampadinhos, pode ser até tecidos africanos, eu até permito que tem muita opção, variedade, muito mais fácil e é muito legal porque é a identificação né, também, aí elas fazem roupas estampadas aqui, mas sem muito bico, sem muita... sem essa coisa de muita fita, não... eu falo sempre é ‘a quantidade de fitas é a quantidade de tempo’, então assim, eu tento, né? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

Neste trecho, ela enfatiza a libertação proporcionada pelo Candomblé, que não se dá apenas pela busca de posições ou status, mas pela vivência e pelo renascimento que ocorre com a conexão profunda com os orixás e a ancestralidade. A narrativa também aborda a prática ritual e as especificidades relacionadas ao vestuário, um elemento simbólico fundamental nas práticas do Candomblé.

Mãe Odoyá, ao afirmar que defende o Candomblé como um lugar de "filosofia de vida", sugere uma visão ampliada e profunda da religião, que vai além de sua concepção institucionalizada. Para ela, o Candomblé representa um modo de ser no mundo, que se reflete não só nas práticas religiosas, mas também na postura ética, no respeito à ancestralidade e na conexão com o sagrado. Ao utilizar a metáfora do "baú da memória", ela sublinha a importância da lembrança e do resgate das tradições que compõem sua identidade, reforçando a ideia de que o Candomblé, para ela, é uma prática vivencial que envolve um processo contínuo de aprendizagem e conexão com as raízes.

Essa ideia de o Candomblé ser mais do que uma religião está alinhada com o pensamento de autores como Silva (2005), que argumentam que as religiões afro-brasileiras devem ser compreendidas como práticas espirituais integradas à vida cotidiana, onde o sagrado e o profano se entrelaçam, e o rito se torna uma forma de lidar com os desafios da vida.

Mãe Odoyá sugere que a verdadeira libertação no Candomblé não vem de uma busca por ascensão social ou poder, mas pela transformação interior proporcionada pelo renascimento ritual. Ela descreve um processo que vai além da simples mudança externa, dizendo que o "renascer" é uma forma de libertação, uma resignificação da vida a partir de uma nova perspectiva, uma vez que o praticante passa a se reconhecer como parte de algo maior, ligado à ancestralidade e ao cosmos. Este entendimento se aproxima do que Parés (2018) descreve sobre as religiões afro-brasileiras, destacando como a iniciação religiosa e a vivência dos ritos permitem aos praticantes se reconectarem com suas raízes e alcançarem um estado de equilíbrio e de libertação espiritual.

A narrativa também destaca o vestuário como um aspecto central das práticas rituais no Candomblé, não apenas como uma questão estética, mas como um elemento de identificação e conexão com o divino. Mãe Odoyá explica as normas relacionadas ao uso do "pano de costa", um item tradicionalmente associado ao ritual de assentamento de orixá. No entanto, ela também descreve como as vestimentas podem ser mais acessíveis e modernas, permitindo que as roupas de algodão e estampadas, por exemplo, sejam utilizadas pelas suas filiadas, sem perder a conexão com a espiritualidade. Essa flexibilidade, aliada à simbologia do vestuário, é um reflexo da adaptação do Candomblé à contemporaneidade, sem que se perca a essência da prática ritual.

O pano de costa, como Mãe Odoyá sugere, tem um significado profundo que está relacionado ao "assentamento" do orixá, um momento em que o orixá se manifesta e onde a vestimenta adquire um simbolismo de consagração e respeito. A explicação de Mãe Odoyá sobre a quantidade de fitas também reflete uma filosofia que valoriza a jornada espiritual e o tempo dedicado ao culto, o que remete ao conceito de "tempo de serviço" nas religiões afro-brasileiras, como discutido por Mãe Stella de Oxóssi, Santos (2005), que salienta a importância do tempo e da dedicação como elementos essenciais na construção da identidade religiosa e da experiência mística.

A forma como Mãe Odoyá permite variações nas roupas, a exemplo o uso de tecidos africanos e estampados, reflete a busca por uma síntese entre a tradição e a modernidade. Ela promove a utilização de vestimentas que representam a identificação com a ancestralidade, mas que ao mesmo tempo são práticas e adaptáveis à realidade atual. Essa postura de adaptação sem perder os valores fundamentais da tradição pode ser observada em várias práticas dentro das religiões afro-brasileiras, onde a inovação e a preservação das raízes caminham juntas. Bastide (2016) também aborda como o sincretismo e a flexibilidade das práticas religiosas afro-brasileiras permitem que os rituais sejam atualizados sem comprometer seus fundamentos espirituais.

No trecho abaixo, Mãe Odoyá expressa uma clara posição sobre as práticas que envolvem o consumo e a organização de festas e rituais dentro do Candomblé, destacando sua rejeição a práticas materialistas e hierárquicas que, segundo ela, acabam refletindo as mesmas dinâmicas sociais e desigualdades externas à religião. A partir dessa reflexão, Mãe Odoyá discute a importância de manter uma alimentação ritualística simples, em oposição a banquetes ou bufês, como forma de preservar a horizontalidade e a autenticidade no contexto do terreiro.

[...] enfim, claro que na minha casa eu vou trazer elementos, um elemento e outro do que é o meu pensamento, da forma como eu penso, por exemplo um *xirê*, eu num quero essa coisa de bufê, salgadinhos e ‘párará’, não quero, eu já delimito aqui ‘não, não, não!’”, sabe? Os intervalos fazer um bolinho, um biscoitinho, um cafezinho, água, sabe? Um negocinho de chá, quem não gosta de café chá, mas é isso, sabe, e a comida é o *ajeum* de terreiro, é a comida do bicho que foi sacrificado, é, enfim, e se for um candomblé que num faz sacrifício, a gente vai fazer comida de terreiro mesmo, *Yemanjá* é um arroz doce, então assim, eu não quero isso e digo sempre porque... pra Yô vai, aí ele tem condição de colocar um bufê, um... e não é coisa enfim que... pra mim, não faz parte da comida de axé, então isso dificulta, isso encarece a coisa, isso faz com que um pode, um se sente é, diminuído em relação aos outros você acaba trazendo da mesma sociedade que a gente vive lá fora coisas que não pra estar aqui dentro, entendeu? que são essas disputas, essa coisa vertical de quem pode mais, quem pode menos, então é horizontal? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

Mãe Odoyá critica a introdução de práticas consumistas, como a oferta de bufês e alimentos processados, em rituais e cerimônias de Candomblé. Para ela, essas práticas são incompatíveis com o verdadeiro espírito da religião, que deve ser baseada na simplicidade e no respeito às tradições. Ela enfatiza que a comida deve ser a do "ajeum de terreiro", ou seja, alimentos ritualísticos preparados de acordo com a espiritualidade do Candomblé, como o arroz doce para Yemanjá, um prato tradicionalmente associado à oferenda e ao cuidado ritual.

A crítica de Mãe Odoyá remete à análise de Pereira (2018), que discute como a religião de matriz africana contemporânea tem sido influenciada pela lógica capitalista, muitas vezes resultando na "profissionalização" das práticas religiosas. A imposição de um consumo ostentatório em cerimônias religiosas reflete, segundo Pereira, uma tentativa de imitar padrões da sociedade de consumo, o que pode levar à perda do caráter sagrado e autêntico dessas práticas.

Ao rejeitar as práticas que visam exibir status material, Mãe Odoyá defende uma organização mais horizontal das cerimônias, onde todos são iguais, independentemente de sua condição econômica. Ela argumenta que o uso de alimentos simples e tradicionais durante os rituais impede que a religião seja dominada por uma lógica de competição e disputa de poder, característica da sociedade capitalista.

Essa perspectiva se alinha com a de Gama (2017), que afirma que as religiões de matriz africana, como o Candomblé, possuem uma estrutura de organização horizontal, que valoriza a solidariedade, a comunidade e a partilha, em oposição a uma estrutura vertical, competitiva e hierárquica. Gama observa que a busca pela autenticidade e pelo respeito às tradições dentro do Candomblé contribui para fortalecer esse modelo de organização, onde o sacrifício e a oferta são realizados de forma ritualística e não materialista.

Mãe Odoyá também destaca o simbolismo profundo que a comida carrega dentro do Candomblé, não sendo apenas um sustento físico, mas um ato de reverência e conexão com os orixás. O "ajeum de terreiro" e a comida oferecida aos orixás têm um caráter ritualístico que vai além da simples alimentação, funcionando como uma forma de comunicação espiritual.

A concepção de comida ritualística como um meio de conexão espiritual é discutida por Silva (2005), que enfatiza a centralidade das oferendas dentro das religiões afro-brasileiras. Segundo Silva, a alimentação não é apenas um ato de consumo, mas uma ação carregada de significado, que envolve respeito, reciprocidade e comunhão com as divindades.

Ao enfatizar que o Candomblé deve ser horizontal, Mãe Odoyá faz uma crítica à verticalização das práticas religiosas que podem ocorrer quando se dá mais valor aos aspectos materiais do que à espiritualidade. Ela observa que essas hierarquias sociais podem criar divisões dentro da própria comunidade religiosa, o que contradiz os princípios de igualdade e respeito mútuo que devem reger os espaços de culto.

Essa crítica à hierarquia e ao individualismo nas práticas religiosas é retomada por Beníte (2021), que argumenta que as religiões afro-brasileiras, em sua essência, possuem uma estrutura organizacional que busca o bem coletivo, o respeito à tradição e a valorização do pertencimento e da identidade de cada um, sem distinção de classe ou status social.

Essa análise busca conectar a narrativa de Mãe Odoyá com as discussões sobre a preservação das práticas tradicionais e a crítica ao consumismo dentro do Candomblé, oferecendo uma visão da religião que preza pela simplicidade, respeito à memória ancestral e uma estrutura comunitária igualitária.

No trecho abaixo, Mãe Odoyá compartilha sua experiência de enfrentamento do racismo e a reflexão sobre o impacto simbólico dos elementos do Candomblé em sua identidade. Ela menciona o compromisso com a religião, a carga simbólica associada aos seus rituais e o impacto que a cor da pele tem em suas interações, particularmente no contexto da luta racial. Este relato é enriquecido com uma análise profunda da relação entre a religião, a luta contra o racismo e a construção de um legado para as gerações futuras.

Um ano pra fechar um ciclo e aí se vão sete anos, preceito de Yaô é basicamente sete anos, então assim tem muita coisa que... é um compromisso é um aliança que... a gente tava conversando ali, né? naquela roda de conversa “ah, vai se iniciar saiba que, entendeu?”, acabou... não tem... então, esse enfrentamento com o racismo eu descobri e eu sempre digo, dou sempre esse exemplo, e eu já fiz esse exercício de estar eu, Marta civil aqui, com uma roupa, né? e entrar no banheiro, por exemplo, eu vou ter que fazer uma fala um negócio e ter que colocar o toso, uma guia, um pano e tal e sai, e quando sair e as pessoas parece que entrou uma pessoa no banheiro e saiu outra, né? e aí eu digo ‘onde está a minha pele clara, né?’, a carga simbólica com que a gente reveste, que é a carga, né? isso tem um, faz um diferencial e traz um peso, né? embora eu tenha consciência de que, entre eu e você, por exemplo, ou qualquer outra mulher preta retinta, com essa mesma, revestida com a mesma carga simbólica, esse mesmos símbolos, tem também um diferencial, eu tenho essa consciência, e eu sempre tive isso e vou usar isso a favor do candomblé, eu vou usar isso a favor da luta, porque se eu enquanto mulher de pele clara, apesar do estranhamento, do racismo, mas ainda sim sou um pouco mais aceita, né? no sentido de que as pessoas vão, né? sou mais aceita, que aí cai num lugar de “olha como ela é linda”, eu sou linda, você... provavelmente não vai ser, é o exótico, então assim, mas eu vou aproveitar do meu acesso, mesmo sofrendo, mesmo passando pelo racismo, porque as pessoas já se distanciam, já... mas eu vou usar do que sobra aí de possibilidade a favor da luta, sabe? eu sempre tive isso muito evidente comigo, muito demarcado, eu vou usar isso a favor, sabe, então, sempre faço esse movimento. Eu saí aqui na porta, às vezes arrumada, aí minha vizinha faz “ah, mas que mulher linda, mulher linda demais”, e num sei o

quê, “maravilhosa... que linda, como ela é linda, oh meu deus”, “parece uma princesa”, que eu saiu arrumada, de toso, eu digo ‘será que ela diria a mesma coisa? Né? se eu fosse uma mulher preta? Será que ela teria esse olhar’, porque ela inclusive é uma mulher de pele escura, então assim eu não... eu sempre estou fazendo essas reflexões, colocando as pessoas para refletir porque isso é parte também do jogo, né?! do racismo, e a gente precisa ter esse lugar de consciência, sabe? de... de não admitir determinadas coisas, eu disse ‘olhe, o espaço de terreiro é um espaço político, espaço de terreiro é um espaço cultural, espaço social, é um espaço de construção do ser, de pessoas, é para a luta racial’, para a luta contra o racismo, sabe? e para o espaço de terreiro, tem gente que acha assim “ah, eu vou lá, acender minha velinha, botar meu fio de conta, vou ficar...”, sabe, “pra dizer que agora eu sou do axé”, ou você assume isso aqui como um compromisso ou não vai, e comigo assim, eu não quero ninguém aqui aleatório, no sentido de aleatório “ah, eu só tô lá”, “eu tô brincando de ser macumbeiro de axé”, não, é compromisso, porque a minha vida toda foi compromisso, então ou você vem junto comigo no compromisso de combater, de ser pessoas de... porque amanhã eu não vou tá mais aqui, né? uma hora eu vou embora... quer que eu vou deixar de legado pra essas pessoas? (Entrevista com Mãe Odoyá, 2024.)

Mãe de Mar faz referência ao "preceito de yaô", que marca um ciclo de sete anos, simbolizando a continuidade e o compromisso com a prática religiosa. Esse ciclo longo e significativo reforça a ideia de que o Candomblé não é apenas uma prática espiritual, mas também um compromisso profundo com a identidade e a construção de um legado cultural. A relação com o tempo, o ciclo de sete anos e o respeito aos rituais indicam uma concepção de religião de matriz africana que não é passageira, mas que se estabelece como um pacto contínuo com o sagrado.

Essa compreensão do Candomblé como um compromisso de longo prazo, sem atalhos ou descompromissos, reflete a análise de Beníte (2021), que destaca a religião de matriz africana como algo que exige dedicação, paciência e profundidade. O autor argumenta que a espiritualidade no Candomblé não se limita a momentos de celebração, mas se estende a um processo contínuo de transformação e responsabilidade coletiva.

O racismo e a carga simbólica que são atreladas a cor da pele, Mãe Odoyá traz à tona uma reflexão sobre como o racismo se manifesta em sua vida, mesmo ela sendo uma mulher de pele clara. Ela descreve como, ao usar os símbolos do Candomblé, como o toso e as guias, sua identidade é transformada na percepção das outras pessoas. Ela compartilha um experimento em que, ao se vestir com os trajes de Yaô, nota como sua pele clara, aliada à sua identidade de Candomblé, provoca diferentes reações nas pessoas, como olhares de aceitação ou exaltação, contrastando com a experiência de mulheres negras, que enfrentam um tratamento diferente.

Mãe Odoyá reconhece que, apesar do sofrimento causado pelo racismo, ela se utiliza de sua "privilegiada" posição social e da percepção de sua pele clara como uma ferramenta para a

luta contra o racismo. Ela não nega a experiência do racismo, mas usa sua posição para abrir espaço para discussões e conscientizações sobre as desigualdades raciais, sempre buscando usar essa "vantagem" a favor da causa racial.

Essa reflexão se alinha à análise de Oyěwùmí (2021), que aponta como as mulheres de pele clara, mesmo em contextos de opressão racial, podem ser vistas de maneira distinta, recebendo um tratamento mais "aceitável" em comparação com mulheres negras. Silva destaca que as mulheres de pele clara em religiões afro-brasileiras muitas vezes se veem em um espaço ambigualmente privilegiado e marginalizado, o que exige uma conscientização crítica sobre como utilizar essa posição para fortalecer a luta contra o racismo.

Mãe Odoyá também discute o papel do terreiro como um espaço político e cultural, onde a luta contra o racismo se entrelaça com a religião de matriz africana. Para ela, o terreiro não é apenas um local de culto, mas um espaço de resistência e construção coletiva. Ela critica aqueles que buscam participar do Candomblé de maneira superficial, sem compreender o compromisso que essa prática exige, especialmente no que tange à luta contra o racismo e à construção de um legado cultural.

Essa visão é compartilhada por Sodré (2019), que afirma que os terreiros de Candomblé são espaços de resistência cultural e política, onde a prática religiosa se insere em um contexto de enfrentamento das desigualdades sociais. Segundo Souza, o terreiro se torna um local de construção de identidade, memória e resistência, desafiando as normas e estruturas sociais dominantes.

Finalmente, Mãe Odoyá questiona o legado que deixará para as gerações futuras. Ela vê a importância de vivenciar o Candomblé de forma comprometida, sem superficialidade, para poder deixar algo significativo para aqueles que virão depois. Esse pensamento reforça a ideia de que a religião de matriz africana não é apenas uma experiência individual, mas também uma prática coletiva e intergeracional, que visa à preservação da memória e da cultura afro-brasileira.

A reflexão sobre o legado encontra ressonância em Nascimento (2020), que analisa como as práticas religiosas de matriz africana contribuem para a construção de uma identidade coletiva e um legado cultural que transcende as gerações. Nascimento argumenta que, ao adotar uma postura comprometida com a tradição, as lideranças de terreiros não apenas mantêm a

religião viva, mas também educam as futuras gerações para um compromisso com a justiça social e a igualdade racial.

Essa análise enfoca as complexas interações entre o compromisso com o Candomblé, a luta racial e a busca por um legado cultural, sempre levando em consideração a dimensão política e social da religião.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese estabeleceu como objetivo **compreender as práticas educativas das mulheres de axé presentes na região da Grande Aracaju/SE**, a partir de suas narrativas e experiências enraizadas nos saberes de terreiro. A partir da escuta atenta e análise crítica das narrativas de duas Yalorixás, figuras que coordenam uma comunidade e lideram ações socioeducacionais e culturais para além do seu espaço sagrado que é o terreiro de candomblé, de forma institucionalizada, afirmamos que estas ações estão intimamente ligadas à hierarquia ritualística e à cosmovisão do candomblé. A partir da posição ocupada por cada pessoa no terreiro – seja como Yaô, Abiã ou sacerdotisa – suas responsabilidades educativas se desdobram em rituais, ensinamentos sobre o uso do corpo, da roupa, da fala e da escuta. O respeito ao tempo do axé, à oralidade dos mais velhos, e ao aprendizado pela observação são marcas dessas práticas que foram identificadas como dinâmicas formativas e singulares. Expressam um modo próprio de educar baseado na ancestralidade, na espiritualidade e na luta social e política. O desenvolvimento da pesquisa permitiu responder aos objetivos específicos delineados, conforme detalhado a seguir:

Ao identificar a constituição das práticas educativas de terreiro, a partir das narrativas de mulheres membros de comunidades de terreiros em Sergipe, conforme disposição hierárquica ritualística de suas comunidades originárias, as narrativas revelaram que as práticas educativas de terreiro se organizam a partir de uma estrutura ritualística própria, onde a hierarquia não se traduz em compromisso e responsabilidade com a tradição. Para ambas as sacerdotisas, a construção dos seus espaços espaços formativos emerge da relação com o sagrado, com a memória e com os ciclos da natureza, contudo, e respeitando a sua cronologia de existência e processo peculiar de iniciação na cultura religiosa do candomblé, elas são tomadas por uma atualidade e vigência de valores locais dos territórios onde foram iniciadas, valores sociais provenientes de sua constituição familiar (consanguinidade) e família de axé (costumes). A disposição hierárquica se vincula ao tempo ritual, ao aprendizado incorporado e à responsabilidade com os saberes ancestrais, evidenciando que o terreiro é, acima de tudo, um espaço de formação contínua.

Para descrever as práticas educativas presentes no cotidiano da comunidade de terreiro experienciada em sua posição hierárquica ritualística que corroboram na autoformação como mulher de axé, para ambas, as práticas educativas foram forjadas no cotidiano do terreiro, atravessada por vivências de enfrentamento ao racismo, com o sexismo e com as diferenças de

classe social e econômica, pelo compromisso com a ética do cuidado e pela reconstrução de si em diálogo com o sagrado. As práticas descritas – como o uso simbólico dos ojás – pano de cabeça; torso, a preparação dos alimentos sacralizados, a organização dos xirês e os processos de iniciação – configuram-se como atos pedagógicos que mobilizam valores, afetos e processos de salvaguarda de uma tradição. A hierarquia, nesse contexto, opera como campo de reconhecimento, de escuta e de reafirmação identitária, permitindo a afirmação de um lugar de fala e de ação enquanto mulher de axé.

As práticas educativas que atuam na autoformação das mulheres de axé envolvem a vivência com os orixás, a aprendizagem ritual, a construção de uma estética própria (com vestimentas, panos, adornos) e a elaboração de estratégias para lidar com a violência simbólica e o preconceito. As narrativas mostraram que o cotidiano do terreiro educa de maneira contínua, fazendo com que as mulheres aprendam ao assumir o axé como compromisso de vida. Esse processo se dá também por meio de ações como festas, rodas de conversa, relação com outras instituições de ensino e os elementos como alimentos e indumentárias sagrada, que reafirmam a identidade e o pertencimento das mulheres enquanto educadoras do axé.

Ao refletirmos sobre as práticas educativas do terreiro e suas relações com a formação das mulheres de axé na perspectiva política feminista, as narrativas revelaram que as práticas educativas analisadas apresentaram uma articulação profunda entre o fazer religioso e o posicionamento político das mulheres de axé. Para ambas entrevistadas, o terreiro é assumido como espaço de formação política, cultural e social. A crítica à espetacularização da religião de matriz africana, à elitização dos rituais e às hierarquias opressoras evidencia uma perspectiva feminista enraizada no cotidiano, que reivindica o axé como lugar de emancipação e de combate ao racismo, ao sexismo e às desigualdades sociais. Assim, o terreiro é compreendido como um território de luta e de reexistência, onde o compromisso com o coletivo se sobrepõe às vaidades individuais. Contudo, o terreiro não se distancia das relações de poder presentes na contemporaneidade, incidindo em pessoas que adentram o espaço, sem a devida percepção dos valores que prescinde o lugar. O terreiro é acometido pelas posições dissonantes de algumas pessoas, mas essas mesmas pessoas, muitas vezes, não concluem sua caminhada dentro do espaço, que de alguma forma acabam deixando a comunidade por não se acomodarem na hierarquia e no funcionamento cotidiano do fazer cultural a que o terreiro de candomblé adota.

No momento de analisar as dinâmicas entre os costumes, o feminismo, a ancestralidade e as práticas educativas desenvolvidas por mulheres de axé da Grande Aracaju/SE, as dinâmicas

observadas revelam que os costumes de terreiro não são fixos, mas sim recriados continuamente em diálogo com as urgências do presente. A ancestralidade, nesse contexto, é uma força viva que orienta práticas educativas situadas e comprometidas com a transformação social – uma força motriz -. O feminismo que emerge dessas mulheres é um feminismo de base comunitária, encarnado, que se constrói a partir da escuta, do corpo, da memória e do chão que pisam. A pedagogia desenvolvida por elas está profundamente ligada à preservação dos saberes tradicionais, mas também à crítica das estruturas opressoras reproduzidas dentro e fora do terreiro, reafirmando a potência educativa e política das mulheres de axé. Coibir os comportamentos opressores, as torna, em determinada dimensão, agentes de medidas socioeducativas. As narrativas mostraram que os costumes do candomblé, quando lidos pela perspectiva da ancestralidade e da resistência, são ressignificados pelas mulheres como práticas de libertação. Os elementos rituais, os modos de vestir, cozinhar, acolher e ensinar são atravessados por uma consciência política que se articula ao feminismo negro. As práticas educativas tornam-se, assim, espaços de contestação e de criação de outras formas de viver, resistir e educar, promovendo a dignidade das vidas negras e de axé.

Qual educação é dinamizada por essas mulheres de axé? A educação dinamizada por essas mulheres de axé é uma educação ancestral, comunitária e insurgente, forjada no corpo, na palavra, no rito e na resistência. Trata-se de uma pedagogia do axé que se funda na espiritualidade, mas que ultrapassa o campo da prática religiosa, para se afirmar como um projeto formativo ético, estético e político. Essa educação, como revelado nas narrativas, é comprometida com a sua própria história de vida, com a superação de dores e estigmas, com o território, com a dignidade e com o futuro a partir de outras pessoas que existiram (ancestrais).

É uma educação que se realiza no cuidado e no autocuidado, na crítica às desigualdades, na reinvenção dos costumes, na partilha dos saberes e na valorização das memórias. Uma educação que forma para o compromisso e para a coletividade, e que recusa a lógica da exclusão e da superficialidade. As mulheres de axé educam para a luta, para a ancestralidade, para a consciência crítica e para a construção de um mundo mais justo. Assim, a pedagogia do axé revelada nesta pesquisa constitui-se como um legado formativo de profunda relevância para os estudos da educação, da cultura e das epistemologias feministas e decoloniais a serem trabalhadas como educação formal, em detrimento a informalidade da existência de pessoas não brancas e a sua forma e suas formas de existir e resistir a um projeto colonizador pautado na branquitude.

A educação dinamizada pelas mulheres de axé se expressa em múltiplas dimensões: no modo de acolher as crianças, de transmitir os saberes do axé, de enfrentar o racismo religioso, de politizar o cotidiano e de produzir estéticas e éticas próprias. São práticas educativas que se entrelaçam à ritualística, à oralidade e à vivência espiritual, e que contribuem diretamente para a formação subjetiva, política e coletiva de mulheres, homens, velhos e crianças envolvidas com os terreiros.

Essa educação também se revela profundamente interseccional, pois se constrói no entrecruzamento entre religião afrodiaspórica, gênero, classe e raça, em contextos marcados por desigualdades históricas e estruturais. No entanto, as narrativas analisadas demonstraram que, apesar dessas opressões, as mulheres de axé reafirmam suas existências com altivez, saber e compromisso com a coletividade.,

Portanto, a educação dinamizada pelas mulheres de axé é, sobretudo, uma educação engajada, que resiste e persiste em um país onde o racismo e o sexismo ainda estruturam as instituições. Trata-se de uma educação que forma pela presença, pelo cuidado e pela partilha dos saberes do axé, propondo novas formas de existir e educar, enraizadas em cosmopercepções afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Tradução: Julia Romeu. Companhia das letras, 2019.
- ANDRADE, T. S. de. **Processo curatorial de memórias negras**: análise do catálogo da exposição temporária presença negra em Bogotá: 1940-1960. 2022. 189 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.
- ANZALDUA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres do terceiro mundo. Florianópolis. In: **Estudos Feministas**, 2000. v. 8, n. 1, p. 229. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 22 mar. 2023.
- BÂ, A. H. A tradição viva. In: **História geral da África**. Tradução: Ministério da Educação - MEC; Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: Ática: Paris: UNESCO, 1982. v 1. p. 167-212.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução: Sergio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BENÍSTE, J. **Òrun - Àiye: o encontro de dois mundos**: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. 17 ed. (1997-2021). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021. 336 p.
- BENÍSTE, J. **Dicionário yorubá-português**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 820 p.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOGDAN, R. C; BIKLEN, S. K. **Investigação qualitativa em educação**. Tradução: Maria J. Alvarez, Sara B. dos Santos, Telmo M. Batista. Porto Codex: Porto Editora, 1991.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: Lembranças de velhos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo - EDUSP, 1987. 399 p.
- BOTEGA, G. P. **Mulheres de um quilombo e seus processos de socialização com as crianças**. 2017. 216 f. Tese (Doutorado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. 38. ed. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- BRASIL. **Decreto nº 6040 de 02 de fevereiro de 2007**. Institui política nacional de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2007.
- BRASIL. **Lei 20.451 de 22 de abril de 2019**. Prevê pena de 2 a 5 anos para quem obstar, impedir ou empregar violência contra quaisquer manifestações ou práticas religiosas. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2019.
- CALVA, S. M. B. **Autoetnografia Una metodología cualitativa**. Universidad Autónoma de Aguascalientes. México: Editora San Colegio de San Luis, 2019. 212 p.

CALIXTO, Lunna. **Corpo imagem palavra: práticas artísticas decoloniais em sala de aula.** São Paulo: Autêntica, 2021.

CANTO, A. T. P. **A Mediação Cultural Online como estratégia educativa: um estudo de caso no Museu de Arte de São Paulo - MASP.** 2022. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CAPUTO, S.G. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças do candomblé.** 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, E. **Candomblé da Bahia.** Apresentação Raul Lody. 9. ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2008. p. 178.

CARNEIRO, S; CURY, C. O candomblé. In: NASCIMENTO E. L. (org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2008a. p. 97-116.

CARNEIRO, S; CURY, C. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO E. L. (org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2008b. cap. 6, p. 117-143.

CARNEIRO, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, M. T. de. **Transbordamentos entre o Candomblé e o Maracatu de Baque Virado na construção curricular do grupo Filhas de Aganju.** 2018. 159 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2018.

CASTELLS, M. A Construção da identidade. In: **O poder da identidade: a era da informação - economia, sociedade e cultura.** Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 2, p. 22-28.

CAVALLEIRO, E. (org.). **Racismo e anti-racismo na educação.** Repensando nossa escola. 3 ed. São Paulo: Selo Negro, 2001.

CIPRIANO, Patricio Batsikama Mampuya. **As origens do Reino do Kongo.** Luanda: Mayamba, 2010.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** Tradução de Léa Giran. São Paulo: Boitempo, 2016.

COSSARD, G. O. **Awô: o mistério dos orixás.** 2. ed. Rio de Janeiro: Palla, 2008.

COSTA, D. de J. dos S. **A encruzilhada de Kossi Efoui assentada no orixá Èṣù: relações epistemológicas sobre a dramaturgia afrodiaspórica.** 2022. 132 f., Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2002. v. 10, n. 1, p. 171-188.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/ZwH6YhfhRmJL3pcTLhMhmHz>. Acesso em: 7 abr. 2025.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.

DUSSEL, E. **1492 - O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

EVARISTO, C. **Becos da memória**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017. 200 p.

FALOLA, T. **O poder das culturas africanas**. Tradução: Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução: Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campo. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FARIA, E. S. de. **Confluências de axé nas instituições científicas**: acontecimentos para pensar práticas de conhecimento. 2020. 166 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

FERREIRA DA SILVA, D. A vida das categorias: razão, verdade e ordem global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-98.

FERREIRA, M. A. **Que verdades podem nos fazer livres? desvelando discursos àimotológicos de gênero e raça nos espaços das universidades**. 2021. Tese (Doutorado em Tecnologia e Sociedade) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

FERREIRA, M. A. **Que verdades podem nos fazer livres? desvelando discursos àimotológicos de gênero e raça nos espaços das universidades**. 2021. Tese (Doutorado em Tecnologia e Sociedade) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. 2 ed. Tradução: Sandra Netz. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 84 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022. 256 p.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

GAUTHIER, E. **Por uma teoria da pedagogia**: pesquisas contemporâneas sobre o saber docente. Tradução: Francisco Pereira. Ijuí (RS): Editora UNIJUÍ, 1998. 457 p.

GIL, V. N. da S. **Pedagogia feminista decolonial**: decolonialidade e práticas pedagógicas feministas na marcha mundial das mulheres. 2021. 152 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre, 2021.

GOMES, N. L. **Movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

- GROSGUÉL, R. Para visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N; GOSFOGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p.55-79.
- HALL, S. **Da diáspora: Identidade e mediações culturais**. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017. 283 p.
- HUDSON-WEEMS, C. **Mulherismo Africana: Recuperando a nós mesmos**. Tradução: Wanessa A.S.P. Yano. 1 ed. São Paulo: Editora Ananse, 2020.
- JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio**. 2 ed. São Paulo: Pierópolis, 2020.
- JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação**. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira e Toni Reis. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LARCHERT, J. M. **Resistência e seus processos educativos na comunidade negra rural Quilombola do Fojo - BA**. 2013. 220 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- LERNER, G. **A criação do patriarcado: História da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução: Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.
- LIMA, V. C. **Lessé orixá: Nos pés do santo**. Salvador: Corrupio, 2010.
- LIMA, V. D. de. **Crenças religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso na comunidade Candomblé Ilê Asé Orisá Dewi**. 2011. 130 f., Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- LIRA, L. C. da S. P. de. **Elementos teopedagógicos afrocentrados para superação da violência de gênero contra as mulheres negras: diálogo com a comunidade-terreiro Ilê À Se Yemojá Omi Olodó e "O acolhimento que alimenta a ancestralidade"**. 2014. 271 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.
- LOPES, N; MACEDO, J. R. **Dicionário de história da África: Século VII a XVI**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LUDKE, M; ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagem qualitativa**. 2 ed. Rio de Janeiro: E.P.U., 2018. 112 p.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B.(org.) **Pensamento feminista hoje: Conceitos fundamentais**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. cap 11, p. 357-378.

- LUZ, M.A. **Memória e dinâmica da tradição afro-brasileira: Do tronco ao Opa Exim.** 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2002. 248 p.
- LUZ, M.A.O. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira.** 3ª ed. Salvador: EDUFBA, 2013.
- MACEDO, J. R. **O pensamento africano no século XX.** 1 ed. São Paulo: Outras expressões, 2016.
- MALCOM, F. **Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho.** Tradução: Leticia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p.27-54.
- MARTINS, C. **Lineamentos da religião dos orixás: memórias de ternura.** 1 ed. Salvador: Alaiandê Xirê, 2006. 130 p.
- MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do coropo-tela.** 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogô, 2021.
- MASULLO, A. S. da C. **Na pisada feminina do coco cearense: saberes, lutas, batuques ancestrais e contemporâneos.** 2015. 102f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação, Fortaleza (CE), 2015.
- MAURÍCIO, G. In: BARROS, M. (org.). **O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon).** Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2014. 368 p.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Tradução: Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- MENDES, L. O. **Pedagogias do ritual do lava-pés: pressupostos culturais dos saberes produzidos na umbanda.** 2015. 125 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2015.
- MERCÊS, G. B. das. **Mulheres negras de axé: as Iabás de/em Salvador.** 2022. 195 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara, 2022.
- MESQUITA, R. S. **Uma Autoetnografia experienciada na iniciação para o Orixá e seus processos educativos.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Sergipe São Cristovão, SE, 2021.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade,** 2008. v. 34, p. 287-324.
- MIRANDA, E. O. **Corpo-terreiro e educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência.** Salvador: EDUFBA, 2020.

MIRANDA, X. de B. **Kunumi Rukara: uma etnografia dos terreiros de criança Asuriní**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/10927>.

MOURA, B. M. **“Mulheres de Axé e o Território da Universidade. Encruzilhando Epistemologias e Refundando Pedagogias”**. 2021. 201 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

MOURA, B. M. **Mulheres de Axé e o território da universidade: encruzilhando epistemologias e refundando pedagogias**. 2021. 201 f. Tese (Doutorado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis (RJ): Vozes, 2019.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. 102 p.

NAPOLEÃO, E. **Vocabulário Yorùba**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 224 p.

NASCIMENTO, M. C. **Políticas públicas com axé: religiões afro-brasileiras e a promoção da igualdade racial: (demandas para a educação do Recife)**. 2017, 130 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-Reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-Graduação. Mestrado em Ciências da Religião, 2017.

NASCIMENTO, P. M. C. B. do. **(Re) Existências negras, femininas e quilombolas: três mulheres em luta por reconhecimento e direitos**. 2022. 150 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2022.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. Feminismos plurais. São Paulo: Jandaíra, 2020. 160 p.

OLIVEIRA, G. S. de. **Este barulho te incomoda?! potência política de travestis negras em Salvador frente a negação de direitos e às múltiplas violências: aceita que dói menos!**. 2022. 166 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Serviço Social) – Instituto de Psicologia Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

OLIVEIRA, J. M. S. de. **O perdão que ele me pediu nunca me limpou” - Circuitos de violência contra as mulheres: o registro de uma cartografia**. 2022. 147 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2022.

OLIVEIRA, K. R. de. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 2008. 213 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, M. J. **A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé**. Ilhéus: Editus, 2004. 207p.

ORTUÑO, G. G. Como viver uma fé quer? Os desafios das teologias da libertação, as tensões entre o exercício da fé e as dissidências sexuais. In: HOLLANDA, H. B. (org.) **Pensamento feminista hoje: Sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. cap 11, p. 207-222.

OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. 1ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PARES, L. N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação Jeje na Bahia. 3 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. 421 p.

PEREIRA, I. S. **Onde eu me acho no direito de escrever**”: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças do candomblé e sua inserção na escola. 2018. 273 f. Tese (Doutorado) – Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

POUTIGNAT, F; FENART, J. S. **Teorias da etnicidade**. Tradução: Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: Universidade Estadual de São Paulo-UNESP, 2011. 250 p.

QUIJANO, A Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. 1 ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 84-130.

QUIJANO, A Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. **CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**. Buenos Aires, 2005. p. 117-142.

REALE, G. **Metafísica de Aristóteles: Volume I - ensaio introdutório**. São Paulo: Edições Loyola. Tradução Portuguesa de Marcelo Perine. 2002. p. 352.

REIS, J. J; GOMES, F. S. (Ed.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p.

RIBEIRO, D. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o expresso de significação. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal (Biblioteca de filosofia contemporânea), 1987.

ROBERTS, K. Os papéis familiares, de gênero e parentesco entre os *Iorubás* durante a escravidão no novo mundo. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, D. Matts (Org), 2024. **A Diáspora iorubá no mundo Atlântico**. Tradução: Roberto Lucas. Petrópolis: Editora Vozes, 2024. p. 373-389.

ROCHA, M. S. da. **Catar Folhas e Contar o Tempo**: antirracismo e racismo religioso nos discursos de mestres de axé. 2019. 126 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

Rodrigues, M. A. L. **Narrativas insurgentes de mulheres negras lésbicas acerca dos efeitos das discriminações em seu bem-estar subjetivo**. 2022. 118 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

RODRIGUES, M. Q. P. **A infância candomblecista: Os aprendizados construídos pelas crianças no Terreiro Ilé Axé Igbá Omi**. 2021. 94f. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação) – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2021.

ROONEY, A. **A História da Física: da filosofia ao enigma da matéria negra**. São Paulo: M. Books do Brasil Editora Ltda., 2013.

ROSA, S. Y. S da. **A luta das mulheres quilombolas no Vale do Ribeira e os processos educacionais em seus territórios**. 2022. 101 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

RUFINO, L. **Vence-demanda: educação e descolonização**. 1 ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, B. R. **Obínrín Odara: o ativismo político afro-religioso das mulheres de Umbanda e Candomblé do Ceará**. 2018. 99 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2018.

SANTOS, J. E. **Os nâgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Tradução: Universidade Federal da Bahia. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 292 p.

SANTOS, R. C. **Cia de Dança Robson Correia: terreiro de formação-ação identitária para corpo iaô na dança em Salvador**. 2021. 221 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Escola de Dança, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SANTOS, S. B. Corpo, território e ancestralidade: pedagogias negras em movimento. In: COLLINS, Patricia Hill; BENTO, Cida. **Feminismo negro: epistemologia e poder**. São Paulo: Boitempo, 2019.

SARTI, C. A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. In: **Revista Estudos Feministas**, 2004. v. 12, p. 35-50.

SCOTT, J. **Sociologia: Conceitos-chave**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SEGATO, R. **Cenas de um pensamento incômodo: Gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial**. Tradução: Ayelén Medail. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SILVA, A. M. da. **Saias de Axé: giro sagrado das mulheres do candomblé**. 2020. 274 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, C. N. da. **Práxis educacional de mulheres e danças afro-brasileiras: entrecruzar de corpos e culturas decoloniais**. 2021. 176 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SILVA, Cecilia Nunes da. **Práxis educacional de mulheres e danças afro-brasileiras: entrecruzar de corpos e culturas decoloniais**. 2021. 176 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SILVA, S. T. da. **Os/as educandos/as candomblecistas e umbandistas da educação de jovens e adultos**: sentidos atribuídos ao processo de escolarização. 2019. 254 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Educação e Docência, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. 149 p.

SILVA, V. S. da. **A roda das donas: a mulher negra no candomblé**. 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

SILVEIRA, M. J. **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus (BA): Editus, 2004. 207 p.

SOARES, E. L. R. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas**. 2008. 188 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2008.

SOARES, L. B. A. **Mais que um espaço religioso: afroempreendedorismo e reciprocidades de um candomblé angola**. 2021. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira**. 3 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOVIK, L. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

THEODORO, H. **Mito e espiritualidade: mulheres negras**. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

THEODORO, H. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. 1 ed. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 65-84.

TUPINAMBÁ, G. **Encantarias pedagógicas**: a educação como caminho de cura e resistência. Salvador: EDUFBA, 2022.

UWE, F. **Introdução a pesquisa qualitativa**. Tradução: Joice Elias Costa. 3 ed. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África**. Tradução: Ministério da Educação - MEC; Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: UNESCO, 2010. v 1. p. 141-166.

VIEIRA, F. S. **Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros**. 2019. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

WALSH, C. (Ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir**. Abya Yala. Quito: Editora Catherine Walsh, 2017. v. 2. p. 303.

XAVIER, B. L. M. **Mãe Rita Tassytaô e a reconstrução de vivências através do espaço de terreiro de candomblé em Aracaju**. 2021. 108 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2021.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA

Apresentação da pesquisadora, dos objetivos da pesquisa e esclarecimentos acerca do Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE).

Sobre a(o) participante – apresentação do participante

Objetivo: cartografar o perfil do(a) participante para que possamos contextualizar de que lugar ela parte, em qual cenário social atua, qual a formação profissional, como se insere no contexto dos costumes e tradições religiosas do candomblé, bem como sua possível relação com a educação.

1. Fale um pouco sobre sua entrada na comunidade religiosa. Quando começou a vivenciar os ritos.
2. Qual o orixá para o qual você foi iniciado dentro do candomblé?
3. Qual a função hierárquica dentro do candomblé?
4. Qual a sua formação? Como se deu a escolha para a iniciação no candomblé?
5. Com relação a temática educação, fale um pouco sobre como isso ressoa no seu pensamento e no seu dia-a-dia e nas atividades do cotidiano do terreiro.
6. Extra muro da comunidade religiosa, qual a sua atividade cotidiana? Como essa atividade dialoga com suas práticas dentro do terreiro? Quais ensinamentos você propõe à sua comunidade? Como desenvolve seus ensinamentos?

Sobre feminismo e raça

Objetivo: traçar um mapa sobre a compreensão da entrevistada a respeito do feminino e da raça, e o que isso significa na sua condição de iniciada. Aqui também precisamos saber como elas atuam para que no terreiro para a formação das mulheres de axé na perspectiva política feminista. O que elas fazem? É mais importante do que perguntar o que elas pensam sobre o feminismo.

7. Na sua iniciação, você se questionou em que acarreta o fato de ser uma mulher e ser iniciada no candomblé frente as suas relações sociais e familiares? Em que esse processo pode implicar, ou não, junto ao seu cotidiano das relações no campo dos estudos, trabalho e relações afetiva?
8. As suas relações civis identificam a sua Raça? Como isso ocorre?
9. Você já foi vítima de um ato de racismo religioso?

Sobre educação

Objetivo: identificar as concepções da entrevistada a respeito da relação da escola e do terreiro para com a formação cidadã dos alunos (as) na perspectiva de uma educação antirracista.

10. Quais as práticas educativas presentes no cotidiano da comunidade de terreiro experienciada em sua posição hierárquica ritualística que corroboram na autoformação como mulher de axé?
11. Você se entende como alguém que ensina e/ou aprende no dia a dia em virtude da função religiosa ou não? Não seria melhor perguntar: no seu cotidiano, em sua prática religiosa, você ensina? Como isso acontece? Com quem?
12. O que você pensa sobre ensinar e aprender nos processos de iniciação?
13. Como você compreende a discussão sobre a religião do candomblé na educação escolar?
14. Você já participou de algum projeto ou pesquisa para falar sobre a educação e a vivência dentro dos terreiros? A relação entre a escola e o terreiro é possível? Como?

A ancestralidade e as questões da educação para as relações de equidade social

Objetivo: refletir como a ancestralidade se apresenta segundo uma educação antirracista e sexista e os discursos que são produzidos pela sociedade extra muro da comunidade religiosa. Quais os impactos desse discurso cotidiano das práticas educativas do terreiro e como elas se posicionam com relação as normas sociais de branquitude que são impostas.

15. Você acha que estas questões te responderão sobre: Analisar as dinâmicas entre os costumes, o feminismo e a ancestralidade.
16. No seu cotidiano você utiliza as indumentárias e símbolos do candomblé? Por quê?
17. Como uma pessoa mais velha no candomblé, você se sente discriminada entre as pessoas que o cercam no cotidiano?
18. Quais são os atos racistas vivenciados por você em detrimento ao seu pertencimento ao candomblé?

Fechamento – agradecimentos e conclusões.

19. Você gostaria de acrescentar mais alguma coisa a esta entrevista? Fazer algum comentário, colocação.
20. Agradecimentos à participante. Últimos informes sobre a transcrição da entrevista e questões éticas da pesquisa. Momento no qual a pesquisadora se compromete a compartilhar com a(o) participante os resultados do estudo.

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

A Sra. está sendo convidada como voluntária a participar da pesquisa **“Entre a persistência e a recriação”: mulheres de axé e sua formação como educadoras na região da grande Aracaju/se**”. Nesta pesquisa compreender a educação em sua pluralidade social e cultural, dinamizada por mulheres de axé em suas comunidades de terreiro presentes na região da grande Aracaju/SE, tendo como espaço de convivência e afeto, O Ilé Yátassitaô Ifá Enibalé, localizado na Rua Marcelino Procópio da Silva, nº 306, Bairro Industrial. O motivo que nos leva construir essa investigação, emerge da necessidade de novas pesquisas que contribuam para visibilizar as concepções teóricas, pedagógicas e políticas que fazem parte do referencial teórico desenvolvido pelos terreiros de candomblé, identificados como um espaço educador antirracista, a fim de divulgar seus fundamentos e projetos de educação.

Para esta pesquisa adotaremos os seguintes procedimentos: Entrevistas Narrativas semiestruturadas e material Iconográficos disponibilizados pelas participantes no total de 04 pessoas, a fim de identificar sua trajetória de vida, formação afroreligiosa, a partir dessa sua formação educacional e práticas educativas antirracistas e decoloniais. Os riscos envolvidos na pesquisa situam-se no campo psicológico, sobretudo o desconforto, constrangimento ou alterações de comportamento durante gravações de áudio e vídeo. Garantimos que, ao longo da pesquisa, sempre serão respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes. Asseguramos a confidencialidade e a privacidade, a proteção da imagem e a não estigmatização, garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas que conosco colaborarem. A pesquisa se constituirá em um instrumento de reflexão sobre as atividades educativas que ocorrem dentro do terreiro de candomblé, possibilitando a divulgação dessas experiências que, ao se tornarem conhecidas e serem discutidas, poderão contribuir para (re)pensar processos educativos que ocorrem fora de espaços cânones de educação, as escolas, e sua contribuição significativa para transformações sociais.

Para participar deste estudo a Sra não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Apesar disso, caso sejam identificados e comprovados danos provenientes desta pesquisa, a Sra tem assegurado o direito a indenização. A Sra terá o esclarecimento sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar. Poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou

modificação na forma em que a Sra é atendida. A pesquisadora tratará a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão.

A Sra não será identificada em nenhuma publicação que possa resultar em danos morais.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, sendo que uma será arquivada pelo pesquisador responsável, no "**Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal de Sergipe**" e a outra será fornecida a Sra. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de 5 (cinco) anos, e após esse tempo serão destruídos. A pesquisadora tratará a sua identidade com padrões profissionais de sigilo, atendendo a legislação brasileira (Resoluções N° 466/12 e N° 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde), utilizando as informações somente para os fins acadêmicos e científicos.

Para maiores informações sobre os direitos dos participantes de pesquisa, leia a **Cartilha dos Direitos dos Participantes de Pesquisa** elaborada pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), que está disponível no site: http://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/img/boletins/Cartilha_Direitos_Participantes_de_Pesquisa_2020.pdf

Caso você concorde e aceite participar desta pesquisa, deverá rubricar todas as páginas deste termo e assinar a última página, nas duas vias. Eu, o pesquisador responsável, farei a mesma coisa, ou seja, rubricarei todas as páginas e assinarei a última página. Uma das vias ficará com você para consultar sempre que necessário.

Consentimento do participante

Eu, _____, portador do documento de Identidade _____ fui informada dos objetivos da pesquisa **Entre a persistência e a recriação”: mulheres de axé e sua formação como educadoras na região da grande Aracaju/se**”, de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar.

Declaro que concordo em participar. Recebi uma via original deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada à oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

São Cristóvão, Sergipe, _____ de _____ de 2023.

Assinatura do Participante

Assinatura do (a) Pesquisador (a)

Declaração do pesquisador

Declaro que obtive de forma apropriada, esclarecida e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste participante para a participação neste estudo. Entreguei uma via deste documento com todas as páginas rubricadas e a última assinada por mim ao participante e declaro que me comprometo a cumprir todos os termos aqui descritos.

Nome do Pesquisador Responsável: Roseane Santos Mesquita

São Cristóvão, Sergipe, _____ de _____ de 2023.

Assinatura do Participante

Assinatura do (a) Pesquisador (a)

Nome do Pesquisador Responsável

Endereço: Cidade Univ. Prof. José Aloísio de Campos Av. Marechal Rondon, s/n, Jd. Rosa Elze

CEP 49100-000

São Cristóvão- SE

Fone: (79) 99130-3949

E-mail: rsmroseane@gmail.com

APÊNDICE C – Recorte de Dissertações e Teses que versam sobre mulheres de axé, feminismo e educação na base de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD/IBCT

Título do Trabalho	Autoria/ Orientação	Ano	Tipo	Instituição/ Programa de Pós- Graduação	Palavras-chave
Obínrin Odara: o ativismo político afro-religioso das mulheres de Umbanda e Candomblé do Ceará.	Beatriz Ricarte Santos/ Silva Joselina	2018	D	Universidade Federal do Ceará/Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira	Religiões de matriz africana Educação Mulheres de terreiro
Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra.	Kiusam Regina de Oliveira	2008	T	Universidade de São Paulo/ Programa de Pós-Graduação em Educação	Candomblé de ketu Corpo negro Educação Empoderamento Identidade Mulher negra Orixás Subjetividade
Elementos teopedagógicos afrocentrados para superação da violência de gênero contra as mulheres negras: diálogo com a comunidade-terreiro Ilê À Se Yemojá Omi Olodó e "O acolhimento que alimenta a ancestralidade"	Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira/ Roberto Ervin Zwetsch	2014	T	Faculdades EST/Escola Superior de Teologia/ Programa de Teologia – EST/PPGT	Comunidade de terreiro; Batuque Anglicanismo; Tradição; Afrocentricidade; Ancestralidade; Religião e Educação
Transbordamentos entre o Candomblé e o Maracatu de Batuque Virado na construção curricular do grupo Filhas de Aganju	Mariana Tiso de Carvalho/ Eduardo Simonini Lopes	2018	D	Programa de Pós-Graduação em Educação/ Universidade Federal de Viçosa	
A roda das Donas: a mulher negra no candomblé	Vanessa Soares da Silva	2010	D	Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana	Gênero; Estereótipos; Mulheres negras no candomblé; Memória Mitos femininos; Políticas públicas Negras; Condições sociais; Candomblé; Negras Brasil; Identidade racial; Religião e cultura.
Kunumi Rukara: uma etnografia dos terreiros de criança Asuriní	Xanda de Biase Miranda / Clarice Cohn	2014	D	Universidade Federal de São Carlos/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS	Asuriní do Xingu; Educação escolar indígena; Regimes de conhecimento; Etnologia indígena; Crianças indígenas.

(continua)					
Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros	Fabiane de Souza Vieira / Anna Paula Uziel	2019	D	Universidade Estadual do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social	Mulheres Terreiro Gênero Religiosidade
Mulheres de Axé e o território da universidade: encruzilhando epistemologias e refundando pedagogias	Beatriz Martins Moura / José Jorge de Carvalho	2021	T	Universidade de Brasília/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social	Epistemologias ancestrais Pedagogia do Ebó Mulheres de Axé Conhecimento tradicional Universidades públicas
Políticas públicas com axé: religiões afro-brasileiras e a promoção da igualdade racial: (demandas para a educação do Recife)	Maria Cristina Nascimento / Zuleica Dantas Pereira Campos	2017	D	Universidade Católica de Pernambuco/ Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião	liberdade religiosa políticas públicas racismo cultos afro-brasileiros dissertações
Mais que um espaço religioso: afroempreendedorismo e reciprocidades de um candomblé Angola	Leonardo Brait Azevedo Soares / Vilson Caetano de Souza Júnior	2021	D	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)	Candomblé Angola; Afroempreendedorismo; Recôncavo Baiano; Antropologia econômica; Cultura tradicional
Mulheres em cozinhas e terreiros, palcos de chorados (MT) e batuques (SP)	Rosana Baptistella	2004	D	Universidade Estadual de Campinas/ Faculdade de Educação	Dança; Cultura Popular; Memória
Crenças religiosas como caminho para a conservação ambiental: um estudo de caso na comunidade Candomblé II ê Asé Orisá Dewi	Valéria Dias de Lima	2011	D	Universidade de Brasília/ Programa de Pós-Graduação em Educação	Candomblé Conservação da natureza Educação ambiental
Os/as educandos/as candomblecistas e umbandistas da educação de jovens e adultos: sentidos atribuídos ao processo de escolarização	Sérgio Teixeira da Silva/ Heli Sabino de Oliveira	2019	D	Universidade Federal de Minas Gerais/ Programa de Pós-Graduação em Educação e Docência/ Faculdade de Educação- FAE	Educação de jovens e adultos; Religiosidades de Matrizes Africanas; Racismo Religioso; Diferenças
(continua)					

"Onde eu me acho no direito de escrever": reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola.	Isabelle Sanches Pereira/América Lúcia Silva César	2018	T	Universidade Federal da Bahia/ Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas	Literatura Negra; Lideranças religiosas de matriz africana; Escrita de si; Raça-gênero-religiosidade; Escola.
Cia de Dança Robson Correia: terreiro de formação identitária para o corpo iaô na dança em Salvador	Robson Corrêa Santos/Amélia Vitória de Souza Conrado	2021	D	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Dança (PPGDANCA)/ Departamento: EDUFBA	Dança; Dança afro-brasileira - Salvador (BA); Cultura afro-brasileira Negros; Identidade racial.
Mulheres de um quilombo e seus processos de socialização com as crianças	Gisely Pereira Botega/ Ana Maria Borges de Sousa	2017	T	Universidade Federal de Santa Catarina/ Programa de Pós-Graduação em Educação.	Educação; Mulheres; Crianças; Quilombos. Socialização.
Processo curatorial de memórias negras: análise do catálogo da exposição temporária "Presença negra em Bogotá: 1940-1960"	Thanity Silva de Andrade/ Joseania Miranda Freitas	2021	D	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Museologia (PPGMUSEU) / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)	Curadoria; Exposição temporária; Pesquisa (auto)biográfica; Literatura de mulheres negras; Memórias afrodiáspóricas.
A mediação cultural online como estratégia educativa: um estudo de caso no museu de Arte de São Paulo - MASP	Aylana Teixeira Pimentel Canto/ Ana Helena da Silva Delfino Duarte	2022	D	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Museologia (PPGMUSEU)/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)	Mediação cultural online; Educação museal online; Museu; Arte; Pandemia.
Resistência e seus processos educativos na comunidade negra rural Quilombola do Fojo - BA	Jeanes Martins Larchert/ Maria Valdeinez de Oliveira	2013	T	Universidade Federal de São Carlos/ Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE	Práticas sociais e processos educativos; Quilombos Epistemologia da resistência Currículo escolar
Que verdades podem nos fazer livres? desvelando discursos àimotológicos de gênero e raça nos espaços das universidades.	Michael Alves Ferreira/ Lidamir Salete Casagrande	2021	T	Universidade Tecnológica Federal do Paraná/ Curitiba/ Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade	Ciência; Tecnologia; Identidade de gênero; Raças; Ignorância (Teoria do conhecimento); Educação - Estudo e ensino (Pós-graduação).

(continua)					
Narrativas insurgentes de mulheres negras lésbicas acerca dos efeitos das discriminações em seu bem-estar subjetivo	Maélli Arali Lima Rodrigues/ Elza Maria Techio	2022	D	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI)	Mulheres negras lésbicas Identidade social Discriminações Bem-estar subjetivo
“O perdão que ele me pediu nunca me limpou”, circuitos de violência contra as mulheres: o registro de uma cartografia	Oliveira, Jacqueline Mary Soares de/Tavares, Márcia Santana	2022	T	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM)	Violência contra as mulheres Experiência Cartografia
Na pisada feminina do coco cearense: saberes, lutas, batuques ancestrais e contemporâneos	Masullo, Alessandra Savia da Costa/ Petit, Sandra Haydée	2015	D	Universidade Federal do Ceará/ Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira	Coco Sociopoética Mulheres Africanidades
A encruzilhada de Kossi Efoui assentada no orixá Èṣù: relações epistemológicas sobre a dramaturgia afrodiaspórica	COSTA, Daniel de Jesus dos Santos Costa/ Magalhães dos Reis, Maria da Glória	2022	D	Universidade de Brasília/ Programa de Pós-Graduação em Literatura/	Kossi Efoui A Encruzilhada Dramaturgia Cosmovisões Afro-Brasileiras Èṣù.
Pedagogias do ritual do lava-pés: pressupostos culturais dos saberes produzidos na umbanda	Mendes, Luiz Osmar/ Caetano, Marcio Rodrigo Vale	2015	D	Universidade Federal do Rio Grande do Sul- FURGS/Programa de Pós-Graduação em Educação	Ritos afro-brasileiro Pedagogia Umbanda Nagô
Este barulho te incomoda?! potência política de travestis negras em Salvador frente a negação de direitos e às múltiplas violências: aceita que dói menos!	Gilmara Silva Oliveira / Valéria dos Santos de Noronha	2022	D	Universidade Federal da Bahia/ Programa de Pós-Graduação em Serviço Social/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)	Travestis negras; Cisgeneridade Potência travesti Narrativas dissidentes Palavras-navalhas- doçuras
As vinte e uma faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação: Imagens, discursos e narrativas.	Emanoel Luís Roque Soares	2008	T	Universidade Federal do Ceará/ Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira	Exu (Orixá); Antropologia educacional Candomblé - Cerimônias e práticas Brasil - Civilização - Influências africanas

Fonte: Compilado pela autora.

APÊNDICE D – Recorte de Dissertações e Teses que versam sobre mulheres de axé, feminismo e educação na base de dados do catálogo de teses e dissertação da CAPES.

Título do Trabalho	Autoria/Orientação	Ano	Tipo	Instituição/Programa de Pós-Graduação	Palavras-chave
Pedagogia feminista decolonial: decolonialidade e práticas pedagógicas feministas na Marcha Mundial das Mulheres;	Vanessa Nesbeda da Silva Gil	2021	T	Universidade do Vale do Rio dos Sinos/ Programa de Pós-Graduação em Educação	Decolonialidade; Feminismo; Pedagogia feminista decolonial; Marcha Mundial das Mulheres;
Mãe Rita Tassytaô e a reconstrução de vivências através do espaço de terreiro de candomblé em Aracaju	Brisa Livia Menezes Xavier	2021	D	Universidade Federal de Sergipe/ Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião	Mulheres do axé; Candomblé; Gênero; Patriarcado
Saias de Axé: giro sagrado das mulheres do Candomblé	Alissan Maria da Silva	2020	T	Universidade federal do Estado do Rio de Janeiro Programa DE Pós - Graduação em artes Ciências	Saia; Mulher; Candomblé; Axé; Performance
Práxis educacional de mulheres e danças afro-brasileiras: entrecruzar de corpos e culturas decoloniais	Cecilia Nunes da Silva	2021	T	Universidade Federal da Bahia Programa de Pós-graduação em Educação	Educação decolonial; Mulheres; Danças afro-brasileiras; Corpo
“Mulheres de Axé e o Território da Universidade. Encruzilhando Epistemologias e Refundando Pedagogias”	Beatriz Martins Moura	2021	T	Universidade de Brasília Programa de Pós-graduação em Antropologia Social	Epistemologias ancestrais; Pedagogia do Ebó; Mulheres de Axé; Mestras dos conhecimentos tradicionais; Universidades Públicas; Encontro de Saberes
Confluências de axé nas instituições científicas: acontecimentos para pensar práticas de conhecimento	Elisa Sampaio de Faria	2020	T	Universidade Federal de Minas Gerais Programa de Pós-graduação em Educação	Etnografia cosmopolítica; Práticas de conhecimento; Estudos sobre as ciências; Encontro de Saberes; Candomblé
Mulheres negras de axé: as Iabás de/em Salvador	Geander Barbosa das Mercês	20202	T	Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Araraquara)/ Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais	Mulheres negras; Candomblé iorubano; Exu-Ìyá; Salvador; Bahia

(continua)					
Catar Folhas e Contar o Tempo: Antirracismo e Racismo Religioso nos Discursos de Mestres de Axé.	Melina Sousa da Rocha	2019	D	Universidade Federal de Minas Gerais Programa de Educação	Religiosidades afro-brasileiras; educação; discursos.
A infância candomblecista: Os aprendizados construídos pelas crianças no Terreiro Ilé Axé Igbá Omi	Maxsuel Quenil Pimentel Rodrigues	2021	D	Universidade do Estado do Rio de Janeiro Programa: Educação, Cultura e Comunicação.	Religiões de Matriz Africana; Crianças; Pertencimento; Candomblé
A luta das mulheres quilombolas no Vale do Ribeira e os processos educacionais em seus territórios.	Sanciaray Yarha Silva da Rosa	2022	D	Universidade Federal do Paraná/ Programa de Educação	Mulheres quilombolas; Feminismo comunitário; Interseccionalidade; Educação feminina quilombola
(Re) Existências negras, femininas e quilombolas: três mulheres em luta por reconhecimento e direitos	Priscila Marcia Chrispim Bahia do Nascimento	2022	D	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Programa de Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares	Mulheres Negras; Mulheres Quilombolas; Quilombo de Marambaia; Quilombo de Bracuí; Quilombo de Paraty

Fonte: Compilado pela autora.